НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ

Дорогому
преподавателю
...на
дорогу...
от ст...
09.02.80 г.
г. Орд.



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ТОМ ВОСЬМИДЕСЯТЫЙ

Николай
КУЗАНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 1979

1Ф
Н63

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Общая редакция тома:
В. В. СОКОЛОВА и З. А. ТАЖУРИЗИНОЙ

Вступительная статья
З. А. ТАЖУРИЗИНОЙ

Составление
В. В. БИБИХИНА

Перевод
З. А. ТАЖУРИЗИНОЙ, А. Ф. ЛОСЕВА, В. В. БИБИХИНА

Николай Кузанский

Н 63 Сочинения в 2-х томах. Т. 1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. — М.: Мысль, 1979. — 488 с., 1 л. портр. — (Филос. наследие). — В надзаг.: АН СССР, Ин-т философии.

В пер.: 1 р. 90 к.

Настоящий том включает все главные произведения крупнейшего философа раннего Возрождения Николая Кузанского, созданные в 1440—1450 годах. В них развертывается учение Николая о совпадении противоположностей в первоединогм, о творческой роли человека во Вселенной, намечается новая, предкоперниканская космология.

Основная часть произведений публикуется на русском языке впервые. Остальные помещаются в новом переводе или заново сверены с оригиналом.

К $\frac{10501\text{-}005}{004(01)\text{-}79}$ подписное. 0302010000 **1 Ф**



НИКОЛАЙ ИЗ КУЗЫ

Философская мысль наших дней все чаще обращается к творческому наследию Николая Кузанского, одного из крупнейших мыслителей эпохи Возрождения. Для этого есть очень веские основания. Творчество Николая Кузанского настолько объемно, богато в идейном отношении, что до сих пор еще не осмыслено в полной мере.

Философия Кузанца — явление уникальное в XV в., хотя и вполне объяснимое как закономерный результат развития предшествующей философской мысли и выражение потребностей духовной и общественной жизни его времени. Эпоха, которую отразил в своем философском творчестве Николай Кузанский,— это эпоха ломки тысячелетних феодальных отношений и вызревания новых, буржуазных, развитие которых привело в конце концов к революциям Нового времени.

Дисгармоничность социального бытия переходной эпохи, ее противоречия наложили отпечаток на все творчество и личность немецкого философа. Священнослужитель, последовательно прошедший почти все ступени церковной карьеры, ревностный деятель римской католической церкви — и, казалось бы, далекий от мирской суеты мыслитель, ушедший в созерцание сугубо философских истин; религиозный проповедник, охваченный эсхатологическими настроениями, ожиданием прихода антихриста,— и ученый, открывающий пути естествознанию Нового времени; остроумный критик схоластики, элементы которой, однако, он сам не смог изжить в своем творчестве; предтеча материалистической философии Нового времени, который вместе с тем оставался на идеалистических позициях. Недаром проб-

лема противоречий становится центральной в его творчестве.

Сама динамика социального развития вызвала к жизни гениальные диалектические идеи философа из Кузы. Ранняя буржуазная культура отличалась духом противодействия феодальной идеологии, оптимизмом, жизнерадостностью. Одной из форм раннебуржуазной идеологии, получившей особое развитие в Италии, было так называемое гуманистическое движение, провозгласившее идею творческой самостоятельности человека, его достоинства, права на земные радости, земное счастье. Культ бога заменялся — явно или прикрыто — культом человека и его разума. Итальянская светская культура, несомненно, оказала воздействие на многие стороны философского творчества Николая Кузанского; правда, это воздействие не было непосредственным, потому что значительную часть своей жизни философ провел в Германии, культура которой в тот период была окрашена в религиозно-мистические тона.

Николай Кузанский родился в селении Куза в Южной Германии в 1401 г. В том же десятилетии появились на свет будущие знаменитые деятели Возрождения, которых знал Николай Кузанский: художники Стефан Лохнер и Рогир ван дер Вейден, изобретатель книгопечатания Гутенберг, а также итальянские гуманисты Леон Баттиста Альберти и Эней Сильвио Пикколомини.

По-видимому, «еретические» тенденции в философии Николая в какой-то степени объясняются его демократическим происхождением: отец философа был рыбаком и виноградарем. Достоверных сведений о детских годах Николая нет. Известно лишь, что подростком он бежал из родного дома и нашел прибежище у графа Теодорика фон Мандершайда, который впоследствии в течение многих лет покровительствовал Кузанцу, способствуя его карьере. Предполагают, что на первых порах граф отдал способного подростка в школу «братьев общей жизни» в Девентере (Голландия), где впоследствии обучался Эразм Роттердамский. Характер обучения в этой школе позволяет многое понять при рассмотрении особенностей мировоззрения Николая Кузанского. В школе обучали «семи свободным искусствам», занимались комментированием теологических и философских книг, изучением латинского и греческого

языков. Вернувшись в Германию, Николай поступил в Гейдельбергский университет, где он мог познакомиться с номиналистическими концепциями. В 1417 г. он прибыл в Падую, известную своими аверроистскими традициями в области философии. Падуя в XV в. считалась одним из крупных центров образования и культуры. Николай поступил в школу церковного права, однако его интересы не ограничивались юриспруденцией. Именно в Падуе начинается его увлечение проблемами естествознания, математикой, медициной, астрономией, географией. Здесь он познакомился с математиком и астрономом Паоло Тосканелли (1377—1446), а также со своим будущим другом, профессором права Юлианом Цезарини (1398—1444), который пробудил у Николая любовь к классической литературе и философии. Именно ему посвятил Кузанец основные философские трактаты «Об ученом незнании» и «О предположениях». В 1423 г. Николай получает звание доктора канонического права, а в следующем году он посещает Рим, где знакомится с гуманистом Поджо Браччолини, в то время канцлером Римской сеньории.

Вернувшись на родину, Кузанец решает посвятить себя богословской деятельности. В течение года он изучает богословие в Кёльне и, получив сан священника, в 1426 г. поступает секретарем к папскому легату в Германии кардиналу Орсини. Через некоторое время он становится священником, а затем настоятелем церкви св. Флорина в Кобленце.

Католическая церковь первой половины XV в. испытывала глубокий кризис. Она теряла авторитет, чему способствовали бесчисленные раздоры между папой и соборами, светскими и духовными феодалами, а также в среде самого духовенства. Народные выступления, направленные против феодальной системы отношений, принимали форму «еретических» движений против католической церкви. Извне же христианскому миру угрожали турки. В этой обстановке перед католической церковью встала задача единения. Некоторые ее деятели требовали реформы церкви. Часть кардиналов пыталась возвысить авторитет церкви путем ограничения папского абсолютизма и усиления власти церковных соборов. Такие тенденции выявились, в частности, на Базельском соборе, открывшемся в конце 1431 г. В 1433 г. на собор прибыл Николай Кузанский,

где он выступил сначала как сторонник верховной власти соборов. В таком духе написано его первое сочинение «О согласии католиков». Здесь Николай высказывает сомнения относительно «Константинова дара» — документа, согласно которому римские папы якобы получили право не только на духовную, но и на светскую власть в Риме от самого императора Константина. Нет ни единого источника, говорит Кузанец, где было бы указано, что император передал княжеские права над страной и людьми римскому папе Сильвестру и его последователям.

Реформационные замыслы Кузанца касались не только церкви, но и государства. В этом же трактате он провозгласил идею народной воли, выдвинутую еще Оккамом. Николай считал, что народная воля божественна и естественна и имеет равное значение для церкви и государства. Любой конституированный властитель, будь то папа или король, есть лишь носитель общей воли. Кузанец допускал также независимость императорской власти от церковной, подчиняя императора только богу и тем самым лишая папу притязаний на мирскую власть. В ходе собора Николай перешел на сторону папы Евгения IV, по-видимому, решив, что собор бессилен осуществить предложенные им реформы.

Благодаря содействию гуманиста Амброджо Траверсари (ум. 1439) Кузанец поступает вскоре на службу в папскую курию. В 1437 г. вместе с церковным посольством он едет в Византию для переговоров с греками по поводу объединения Западной и Восточной христианских церквей перед лицом нашествия турок. В Константинополе Николай собрал ценные греческие рукописи, познакомился с известными тогда неоплатониками Плифоном (1355—1452) и Виссарионом (1389/95—1472). Поездка в Константинополь стала важной вехой в формировании его мировоззрения. Возвращаясь оттуда, он пришел к одной из наиболее плодотворных идей своей философии — идее совпадения противоположностей, которую он хотел использовать в качестве онтологического обоснования политики объединения всех верующих ради прекращения войн и раздоров.

В 1440 г. появляется первая философская книга Николая «Об ученом незнании». Здесь содержатся основные идеи его учения: идея взаимосвязи всех природных явлений, идея совпадения противоположностей,

учение о бесконечности Вселенной и о человеке как микрокосме. Уже в этом сочинении выявилась пантеистическая тенденция философии Кузанца.

К трактату «Об ученом незнании» примыкает трактат «О предположениях», большинством исследователей относимый к тому же 1440 г.[1] В 1442 — 1445 гг. Николай пишет четыре небольших сочинения (трактаты «О сокрытом боге», «Об искании бога», «О даре Отца светов», «О становлении»), в которых пантеистическая тенденция выступает в форме идеи мистического единения человека с богом, обожествления человека в процессе познания бога.

В 1448 г. Кузанец получает звание кардинала. Это его новое положение, по-видимому, способствовало некоторому изменению его философской позиции. Гейдельбергский богослов Иоганн Венк написал сочинение «Невежественная ученость», направленное против пантеистических тенденций философии Кузанца. «Не знаю, видел ли я в свои дни писателя более пагубного», — негодовал ортодоксальный католик Венк. «Апология ученого незнания» Кузанца (1449) содержит защиту от предъявленных обвинений, доказывает согласованность основных идей «Ученого незнания» с положениями церковных авторитетов. Это сочинение являет собою известный поворот в творчестве Николая: последующие работы написаны им с большей осторожностью; по-видимому, он не хотел давать поводов для обвинений. Но под благопристойной внешней формой Николай и в этих сочинениях проводит прежнюю линию «Ученого незнания».

В 1450 г. вышли четыре книги Кузанца под общим названием «Простец» — два диалога «О мудрости», диалоги «Об уме» и «Об опытах с весами». Эти книги написаны в форме беседы простеца с философом и ритором, в ходе которой простой, невежественный человек из народа поучает «ученых» в деле постижения высшей мудрости. Простец представляет здесь точку зрения, обоснованную в трактате «Об ученом незнании».

---

[1] Йозеф Кох, посвятивший специальное исследование этому трактату, относит его к 1444 г. (см. *J. Koch*. Die Ars Coniecturalis des Nicolaus von Cues. Köln-Opladen, 1956).

В диалоге «Об опытах с весами» Кузанец рассматривает опыт как источник познания природы, здесь он пытается ввести в естествознание количественные методы и точные измерения. В этой работе Кузанский выступил провозвестником новой эпохи, эпохи господства науки и техники. Заслуги Кузанца в истории естествознания неоспоримы. Он первым составил географическую карту Европы, предложил реформу юлианского календаря, давно нуждавшегося в улучшении (она была проведена полтора столетия спустя). Известный историк математики Кантор отметил значительную роль философа в истории математики, в частности в решении вопроса о квадратуре круга, об исчислении бесконечно малых величин. Идеи Николая в области космологии подготовили учение Бруно о бесконечности Вселенной.

Став в 1450 г. епископом Бриксена и одновременно папским легатом в Германии, Николай инспектирует монастыри, выступая против пренебрежения проповедями, против нерадивого отношения клира к своим обязанностям. С 1451 по 1452 г. Кузанец путешествует по империи, в частности с целью вернуть гуситов в лоно католической церкви (что ему не удалось). В 1453 г. он пишет книгу «О согласии веры», где проводит смелую для той эпохи мысль о том, что едина религия всех разумных существ, и она «предполагается во всем различии обрядов», т. е. в различных религиозных обрядах он сумел увидеть одно религиозное содержание. На этой основе Кузанец предлагал всем верующим объединиться и прекратить религиозные войны. В то время, когда турки, стремившиеся к исламизации христианского мира, заняли Константинополь, а христианская церковь, с другой стороны, вынашивала планы новых крестовых походов, Кузанец выступил за веротерпимость. Вопреки догматической узости многих своих современников — христианских теологов Николай в одном из последних своих произведений — «Опровержении Корана» (1464) — указывал на связь ислама и христианства. Таким образом, даже в церковно-политических сочинениях Кузанец выходил за пределы официальной католической доктрины, проявляя независимость мышления.

В 1458 г. Николай возвращается в Рим, где уже в качестве генерального викария опять пытается

проводить реформы. Умер он в Италии, в Тоди, в 1464 г.

Последнее десятилетие своей жизни Кузанец особенно усердно занимался философией и математикой, что нашло отражение в его трактатах «О ви́дении бога» (написанном для монахов монастыря в Тегернзее) (1453) и «О берилле» (1458).

В последние годы жизни философом написаны «О бытии-возможности» (1460), «О неином» (1462), «Об охоте за мудростью» (1463), «Об игре в шар» (1463), «Компендий» (1463) и, наконец, «О вершине созерцания» (1464). В этих работах выясняется вопрос об отношении между богом и миром и о способах познания абсолюта.

* * *

Прежде чем говорить о философском наследии Кузанца, остановимся на том идейном материале, которым располагал философ, и на тех идеях его предшественников, которые он развил в своем творчестве.

При построении своей системы Кузанец обращался к огромному арсеналу учений, существовавших в разные времена в разных странах. Гуманистическая ориентация Кузанца сказалась в обостренном интересе к античной философии. Пифагор, Демокрит, Платон, Аристотель, неоплатоники Прокл и Боэций — вот неполный перечень авторов, цитируемых им. Математические идеи Кузанца во многом были вдохновлены сочинениями Пифагора, Прокла, Боэция. Один из основных принципов философии Николая — принцип «все во всем» является своеобразным отражением идеи Анаксагора, согласно которому каждая вещь в той или иной мере содержит в себе все остальные вещи. Однако в его сочинениях обнаруживается влияние прежде всего Платона и неоплатоников. Обращение к платоновской философии в XV в. было свидетельством свободомыслия. Общеизвестно, что с XIII в. христианская теология развивалась в русле приспособленной к нуждам официальной католической доктрины философии Аристотеля. Платонизм в XV в. выступал чаще всего в той неоплатонической окраске, которую придали философии Платона последователи Плотина и Прокла Плифон и Виссарион. Приверженность платонизму была характерна для большинства гуманистов, в том

числе и для нашего философа, воспринявшего платонизм в трактовке Прокла.

Более сложным является вопрос об отношении Кузанца к средневековой схоластической философии, и в частности к Фоме Аквинскому. От христианской традиции Николай унаследовал проблему отношения бога и мира, но предложил решение этой проблемы, не соответствующее официальным установкам. Сан не позволял Кузанцу критиковать «столпа схоластики»; он ссылается на Фому и даже заимствует у него отдельные формулировки. Однако дух сочинений Николая противоречит учению Фомы. Кузанец, в частности, оставляет в стороне одну из основных проблем схоластики, проблему «рациональных» доказательств бытия бога. Косвенная критика томизма заключается также и в отсутствии преклонения перед Аристотелем, учение которого Фома Аквинский сделал основанием католической теологии, сильно сдвинув акценты в философии Стагирита. Кузанец вышел за пределы аристотелевской логики, а также космологии и физики, хотя в вопросах гносеологии частично опирался на Аристотеля.

Следует учитывать, что философия средневековья не была однородной: наряду с «обслуживающим» теологию в ней было и прогрессивное направление, в том числе связанное с материалистической трактовкой Аристотеля (что выразилось, например, в творчестве арабских и латинских аверроистов). Свободомыслие в средние века, несмотря на монополизацию духовной культуры церковью, не угасало; в различной степени оно проявилось в мировоззрении Эриугены, Давида из Динанта, Экхарта и других философов, с произведениями которых был знаком Николай.

Сильное воздействие на характер учения Кузанца оказали мистические учения. Речь идет не о правоверно-церковной мистике, предполагающей абсолютное подчинение воле бога, смирение и самоуничижение человека, а о «еретической», которая носила пантеистический характер и часто служила обоснованием притязаний народных масс на социальное равенство и свободу от власти церкви. Еретические движения амальрикан, бегардов и бегинок, ортлибариев проходили под флагом пантеистической мистики. Именно такую мистику имел в виду Энгельс, когда писал: «Революцион-

ная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания. Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой хорошо известный факт; многое позаимствовал из нее также и Мюнцер»[1]. Элементы еретической мистики в той или иной степени присущи предшественникам Николая: Псевдо-Дионисию, Эриугене, Амальрику (Амори) из Бена, Экхарту и другим.

Мистика была связана с так называемой отрицательной теологией, восходившей к Филону Александрийскому. Согласно последней, к богу нельзя отнести ни одного определения, приписываемого земным вещам. Из идеи отсутствия в земных вещах свойств, сходных с высшим началом (кстати, она не совпадала с томистским принципом), следовал вывод о возможности познания бога лишь мистическим путем. Католическая церковь вслед за Фомой предлагала так называемый рациональный способ постижения бога через познание мира зримых вещей, который, однако, не означал действительного познания природы — его заменяли схоластические рассуждения, основанные на аристотелевской силлогистике. В условиях господства догматизма и авторитаризма отрицательная теология способствовала расчистке путей для новых методов познания.

В этом плане на средневековую еретическую мысль большое влияние оказал Псевдо-Дионисий (V в.), учение которого послужило одним из основных идейных источников западноевропейского пантеизма эпохи феодализма. Как показал советский исследователь Ш. Нуцубидзе, католическими теологами учение Псевдо-Дионисия было истолковано в соответствии с ортодоксально-христианским вероучением, хотя, без сомнения, оно содержало пантеистические тенденции. Ни на кого так часто не ссылается Николай Кузанский, как на Псевдо-Дионисия. Из сочинений последнего почерпнуты многие идеи философии Кузанца, такие, как ученое незнание, совпадение противоположностей, абсолютный и ограниченный максимум.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 361.

И наконец, отметим несомненное влияние на Николая неортодоксальных идей Иоганна (Мейстера) Экхарта, которого немецкий марксист Г. Лей считает идеологом крестьянско-плебейской ереси XIV в. Отрицательный метод познания бога доведен Экхартом до крайности. Для него божество — «чистое Ничто», не знающее самого себя, абстракция, лишенная всяких определений, в том числе признака бытия. Вместе с тем Экхарт полагал, что божество — праоснова сущего, которая присутствует во всех вещах. Преодоление же пропасти между трансцендентным и видимым миром совершалось, согласно пантеистическим мистикам, посредством слияния человека с богом. Идея единства человека с первоосновой мира, идущая от неоплатонизма, могла быть развита в пантеистическое учение о тождестве земного и небесного миров. При слиянии человека с богом, по представлениям мистиков, должно исчезнуть всякое различие между человеком и богом, конечным и бесконечным. В философском отношении эта идея есть результат отражения диалектики объективного мира, но отражения фантастического. В социальном же плане она содержала по существу требование равенства сословий — слияние с богом, по мнению мистиков, могло быть осуществлено без посредничества церкви любым человеком независимо от сословной принадлежности. В отличие от церковной пантеистическая «еретическая» мистика рассматривала человека как активное начало в акте единения с богом. Идея обожествления (деификации) человека в процессе единения с абсолютом вела к выводу о тождестве творца и творения; творящее и сотворенное сливались в единое целое.

* * *

Какова же роль пантеизма в истории борьбы материализма и идеализма? Прежде всего отметим, что со времени установления христианства на довольно обширной территории в течение многих веков господствовала теистическая картина мира, согласно которой бог абсолютно трансцендентен миру. Таким образом подчеркивалось несовершенство земного мира, несовместимость мира небесного и земного. Вместе с тем в теизме допускалась связь между творцом и творением,

выражавшаяся в идее вездесущности бога, его участия в земных делах и в провидении.

Основной вопрос философии решался теизмом, конечно, объективно-идеалистически, что наиболее отчетливо выразилось в идее креационизма. Материалистическое же решение этого вопроса в эпоху феодализма выражено в нечеткой, расплывчатой форме. Возможность материалистического решения основного вопроса заключалась, в частности, в пантеизме, и переход от идеалистической в целом философии средневековья к материалистической линии философии Нового времени происходил в форме усиления натуралистических тенденций в пантеизме.

Католическая церковь ясно представляла себе опасность, исходившую от пантеизма. Любые его проявления, начиная с пантеистических тенденций в учении «неортодоксального» Оригена и кончая пантеистическим учением Бруно, подвергались преследованиям. Николай Кузанский, как деятель католической церкви, хорошо понимал, что пантеистическая «ересь» несовместима с католической доктриной. Так, защищаясь от обвинений Венка, он в следующих словах осуждает бегардов и амальрикан: «И если были бегарды, которые... говорили, что они по природе суть бог, то они были осуждены заслуженно, как на вселенском соборе Иннокентием III был осужден Альмарик...» (Апология ученого незнания, 43)

* * *

Чем должно определяться отношение марксистов к явлениям культуры, существовавшим в эпоху господства религии и носящим ее явственный отпечаток? Прежде всего отметим, что сознание любого религиозного человека не является полностью религиозным: он живет в реальном мире, который отражается им не только в фантастической, религиозной форме, но и более или менее адекватно,— иначе не было бы прогресса человечества. Искусство, наука, философия, мораль и т. д. в той или иной мере имеют место в сознании многих религиозных деятелей культуры прошлого наряду с религией, в связи с ней. Степень ценности вклада, который вносит в культуру человечества верующий писатель, философ, ученый, зависит

от того, насколько он продвинулся вперед по сравнению с предшественниками и современниками именно в реальном, объективном познании окружающего мира, человеческой природы, исторического прошлого. И в самих теологических сочинениях наряду с бесплодной для человечества разработкой чисто религиозных проблем можно встретить и здравые рассуждения о нравственности, и верные наблюдения над природой, и правильное решение некоторых философских и логических вопросов и т. д. Но следует всегда иметь в виду, что элементы правильного отражения мира, даже если они фиксируются в сочинениях теологов, вовсе не являются результатом религиозности мыслителя или художника. Когда современные неотомисты говорят, что наука Нового времени вышла из теологии, они не учитывают многообразия и диалектичности форм отражения.

Конечно, в наследии мыслителя феодальной эпохи трудно отделить теологию от философии. Но все же если бог рассматривается им как неперсонифицированное начало, как не-личность, если мыслитель оперирует философскими категориями, ставит чисто философские проблемы и пытается их решить, обращаясь за аргументами не к Библии, а к предшествующей передовой философской мысли, то мы имеем дело с философией, которая тем более плодотворна, чем дальше она уходит от обслуживания религии. Творчество Кузанца, рассматриваемое с этой точки зрения, далеко не однозначно: традиционно-христианских формулировок, ортодоксальных идей здесь имеется предостаточно. Но не они определяют меру его причастности к духовному прогрессу. Ломка ортодоксальных взглядов, выход из тупиков религиозных догм, умение отобрать в философской традиции те элементы, которые соответствуют потребностям развивающейся философии, поставить проблемы, оказавшиеся плодотворными для последующей философской мысли, привлечение естественнонаучных знаний, сколь бы несовершенными они ни были в его время, — вот что составляет позитивное содержание творчества Николая из Кузы.

Чтобы определить место Николая Кузанского в истории философии, надо также решить вопрос о его мировоззренческой ориентации. Исследователи твор-

чества Кузанца не дают однозначного ответа. Это обусловлено как нечеткостью, нередко противоречивостью позиции самого Кузанца, так и мировоззренческой установкой исследователя. Ученые католического толка представляют его как ортодоксального мыслителя, не всегда удачно формулировавшего свои идеи. Некоторые католические философы защищают Николая от «обвинений в пантеизме»: один из параграфов книги польского теолога А. Токарского, например, так и называется — «Защита учения Николая Кузанского от обвинений в пантеизме» [1]. Другие рассматривают «истинный» пантеизм как момент теизма: неосхоласт Г. Майер писал, что «любой теист должен искать пути для приведения творения во внутреннее соотношение со своим творцом» [2], делая при этом вывод, что в настоящее время нет никакого сомнения в том, что Николай Кузанский теист. Теолог Р. Хаубст полагал, что центром мировоззрения Кузанца является учение о Христе, а главной заслугой философа — обоснование католического вероучения [3]. Ряд историков философии конца XIX в. (Р. Фалькенберг, О. Кестнер и др.) рассматривали Кузанца как пантеиста, хотя и не вполне последовательного.

Анализ философского наследия Кузанца с научно-материалистических позиций позволяет сделать вывод, что философ развивал традиции пантеистической мысли эпохи феодализма. Уже в первом издании сочинений Николая Кузанского на русском языке (в переводе С. А. Лопашова и А. Ф. Лосева) отмечается, что его философское учение представляет собой пантеизм [4]. Такую же оценку творчеству философа дает В. Ф. Асмус [5]. Начиная с 60-х годов марксистские историки философии, как советские, так и зарубежные, более детально исследуя особенности мировоззрения Кузанца, выявляют ряд новых прогрессивных

---

[1] *Tokarski M. F.* Filozofia bytu u Mikolaja z Kuzy. Lublin, 1958, s. 261.

[2] *Meyer H.* Abendländische Weltanschauungen. Bd 4. Würzburg, 1950, s. 43.

[3] *Haubst R.* Die Christologie des Nicolaus von Cues. Freiburg, 1959.

[4] *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937, с. 3.

[5] *В. Ф. Асмус.* Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского. — «Фронт науки и техники», 1938, № 2.

элементов его учения и обосновывают положение о наличии в этом учении пантеистической тенденции, трансформация которой в ходе развития философии привела в конце концов к материализму Нового времени [1].

Пантеистическая тенденция в философии Кузанца, отчетливо выраженная в тезисе «творец и творение суть одно и то же» («О даре Отца светов»), далека от полного отождествления природы и бога Спинозой (1632—1677): бога Кузанец мыслит как нечто более совершенное по сравнению с природой, но составляющее ее разумное основание. Тем самым «смягчается» противопоставление бога как внешней причины природе. Пантеистические положения учения Кузанца отчетливо выражены в его ранних работах («Об ученом незнании», «О предположениях», в малых произведениях 1445—1447 гг.). «Единство есть все вещи», «все вещи суть само единство в единственном максимуме», воскрешенное Анаксагорово положение «все во всем, любое в любом» и другие подобные выражения весьма характерны для этих работ. Однако дело не только в них. Пантеистическая тенденция философии Кузанца внутренне связана с основными элементами его философской системы — с диалектической идеей взаимосвязи всего сущего, учением о совпадении противоположностей, о свертывании мира в боге и развертывании бога в мир, с идеей единой сущности мира и бога, мистическим учением об обожествлении человека, в процессе познания бога. На внутреннюю связь принципа совпадения противоположностей и развертывания мира из бога, с одной стороны, и пантеизма, с другой — справедливо указывают немецкие марксисты

---

[1] См., например, *В. В. Соколов.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962; *его же.* Николай Кузанский. — Философская энциклопедия, т. 3; *его же.* Николай Кузанский. — «История диалектики XIV—XVIII вв.». М., 1974; Pál Sándor. Nicolaus Cusanus. Berlin, Akademi-Verlag, 1971; *Buhr M., Bartsch G.* Nicolaus Cusanus. Deutsche Zeitshrift für Philosophie, 1964, N 10; Nicolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres. Berlin, 1965; *Wollgast S.* Entwicklungsdenken von Nicolaus von Kues bis Giordano Bruno. — *Stiehler G.* (Hrsg.). Veräderung und Entwicklung. Berlin, 1974; *Bergmann H., Hedtke U., Ruben P., Warnke C.* Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte. Berlin, 1977. *P. Floss.* Mikulás Kusánský. Život a dilo. Praha, 1977.

М. Бур и Г. Барч, а также венгерский марксист Пал Шандор.

В основе онтологии Кузанца лежит учение об абсолютном максимуме и минимуме и их совпадении в едином, развитое в первом и главном его философском сочинении «Об ученом незнании». Абсолютный максимум — это не что иное, как одно из наименований бога в учении Кузанца. Следует отметить, что бог у Николая лишен антропоморфных черт христианского бога. Кузанец называет его «неиным», «бытием-возможностью», «самой возможностью» и т. д. Однако независимо от названий сущность бога трактуется им одинаково: это бесконечное единое начало [1], вне которого ничто не существует; оно не может быть ни постигнуто, ни названо. Такое понимание бога имело своим источником неоплатоническую интерпретацию божества, а также отрицательную теологию.

Хотя в сочинениях мистиков часто встречается выражение «бог во всем и ничто из всего» (перефразированное плотиновское «первоединый есть все и, вместе с тем, ни одно из существ»), свидетельствующее о пантеистической тенденции, на первый взгляд отрицательная теология и пантеизм несовместимы. Тем не менее в рассуждениях сторонников отрицательной теологии можно заметить попытку диалектического подхода к вопросу о соотношении конечного и бесконечного. Речь, по-видимому, идет об актуальной бесконечности и несоизмеримости абсолюта с конечными вещами. Полагая, что многих максимумов не может быть, а существует лишь один — единый максимум, Николай писал, что максимум «бесконечно и неизмеримо выше» любых вещей. Признание бесконечности абсолюта Николаем Кузанским не исключало признания имманентности абсолюта миру конечных вещей. Поэтому положения, казалось бы противоречащие друг другу: «между бесконечным и конечным нет никакой пропорции» и «бесконечное единство есть то, что заключает в себе все вещи»,— на самом деле внутренне связаны между собой.

---

[1] Пал Шандор справедливо замечает, что бог Николая в отличие от бога традиционно-схоластического не имеет атрибутов, даже атрибута бесконечности, ибо бог и бесконечность идентичны (*Pál Sándor.* Nicolaus Cusanus, S. 61).

Следует отметить, что отрицательная теология положением о бесконечном деперсонизированном боге — абсолюте подрывала христианскую идею троичности бога. Как можно говорить о трех лицах бога, если он бесконечен и в этой бесконечности обнаруживает неразличимое единство, тождество? «По отрицательной теологии,— справедливо писал Николай,— бог не есть ни Отец, ни Сын, ни святой Дух, он только бесконечность» (Об уч. незн. I 87) [1].

Линия неортодоксальной для средневекового католицизма отрицательной теологии выдерживается Кузанцем непоследовательно. Философ стал осторожнее после того, как против него выступил К. Венк, он признал метод положительной теологии, во всяком случае равноправным по отношению к методу отрицательной теологии. Впрочем, возможно, это было связано с приведением всех частей философской системы в соответствие с принципом совпадения противоположностей.

Проблема совпадения противоположностей решалась Николаем в плане не только онтологическом (бесконечное бытие снимает все противоречия конечных вещей), но и гносеологическом (совпадение противоположностей не может быть постигнуто при помощи понятий, относящихся к конечным объектам). Оба плана неразрывно связаны: бесконечное бытие, заключающее в себе все противоположности, предполагает особый, необычный с точки зрения рассудочного мышления, способ познания — ученое незнание.

Учение о противоположностях и их единстве, их совпадении не было новым — уже у неоплатоников мы видим единение противоположностей бесконечного и конечного: человек в состоянии экстаза может слиться с бесконечным бытием. Впрочем, уже христианское понятие «неслиянности и нераздельности» двух природ Иисуса Христа содержало идею объединения конечного и бесконечного, хотя подобное объединение с точки зрения христианства было уникальным и не могло выйти за хронологические и пространственные

---

[1] В ссылках на сочинения Николая Кузанского дается общепринятая пагинация. Произведения, вошедшие в первый том настоящего издания, цитируются по настоящему изданию *(Ред.)*.

пределы, связанные с пребыванием Христа в образе человека.

Несомненной заслугой Кузанца в истории развития диалектики является распространение принципа единства противоположностей на мир реальных вещей[1]. Здесь сыграли свою позитивную роль и эмпирические наблюдения самого Кузанца. Последовательно проводя мысль Анаксагора о всеобщей связи вещей, Николай писал во второй книге «Ученого незнания»: «В земных вещах таятся причины будущего, как нива в семени» (II 145). Идея же универсальной связи вещей немыслима без допущения единства противоположностей. Любая вещь содержит в себе противоположные тенденции; поскольку же противоположности заключены в одной вещи, они составляют единство: «Все состоящее из противоположностей располагается по ступеням различия, одного имея больше, другого меньше и приобретая природу той из противоположных вещей, которая пересилила другую» (II 95); т. е. качество вещи определяется преобладающей противоположностью. Вместе с тем мы видим здесь и представление о борьбе противоположностей, правда нечетко выраженное. Единство противоположностей в мире видимых вещей Кузанец усматривал в их согласовании, сходстве, причем считал, что точное тождество в земном мире невозможно.

Мышление Кузанца таит неожиданности, парадоксальные моменты, часто, однако, весьма плодотворные в гносеологическом плане. Так, совпадение, тождественность вещей земного мира Кузанец видит уже в их различии. «Когда мы говорим, что разное разно, мы утверждаем, что разное тождественно себе самому»,— пишет Николай в трактате «О становлении» (146). Правда, отсутствие абсолютного совпадения в видимом мире Кузанец считал недостатком; поэтому анализ совпадения в мире конечных вещей — предварительная ступень для перехода к главному — учению об абсолютном совпадении. В этом проявилось традиционное

---

[1] Ссылаясь на Николая Кузанского, М. Э. Омельяновский пишет: «Ныне физика на точном языке своих понятий ставит в конкретную плоскость естествознания вопрос о единстве предельно простого и предельно сложного, вопрос, который являлся когда-то предметом тех или иных философских спекуляций» («Вопросы философии», 1975, № 1, с. 96).

христианское пренебрежение миром чувственных вещей, что обусловило гипертрофирование идеи совпадения — именно абсолютное совпадение в боге представляет наибольший интерес для Кузанца. Вместе с тем идея абсолютного совпадения как основа пантеистической концепции сыграла прогрессивную роль в условиях господства теизма в философии. В трактате «Об ученом незнании» Николай подводит читателя к идее совпадения абсолютного максимума с абсолютным минимумом посредством предварительного анализа явления совпадения в мире видимых вещей. Каждая вещь, по Кузанцу, своеобразна и «не согласуется в точности с другой». Познание мира совершается посредством сравнения вещей друг с другом, при этом одна вещь берется в качестве меры другой вещи. В силу того что рассудок, действуя в области сравнений, всегда оставляет возможность для еще более точного постижения истины, точное познание одной вещи посредством другой невозможно. Но, как известно, многие мыслители домарксовской эпохи пытались найти абсолютную сущность, абсолютную меру всех вещей. И для Николая Кузанского точное познание истины любой вещи возможно лишь в результате познания абсолютного бытия — истинной меры всех вещей.

Но что есть абсолютное бытие? Абсолютному бытию, т. е. богу, по Кузанцу, присущи единство, единственность, неделимость, бесконечность, т. е. свойства по существу христианского бога. И когда Кузанец называет бога абсолютным максимумом («это то, больше чего ничего не может быть»), он не выходит за пределы традиционно-христианских представлений. Но он этим не ограничивается. Из единственности максимума философ делает вывод, что максимуму ничто не противостоит, следовательно, с ним совпадает минимум — «то, меньше чего ничего не может быть». Введение понятия минимума для определения свойств абсолютного бытия вносит своеобразие и известную долю «еретичности» в рассуждения Николая о боге. Однако какова природа максимума и минимума? Сами эти понятия неразрывно связаны с понятием количества, но, судя по некоторым высказываниям философа, он не считал атрибут количества присущим максимуму и минимуму. Поясняя принцип совпадения, Кузанец пишет, что минимум и максимум представляют собой

превосходную степень. Максимальное количество есть максимально великое количество, минимальное — максимально малое количество. И если убрать количество, максимум и минимум совпадут. Таким образом, понятие количества неприменимо к абсолютному максимуму и минимуму, которые являются чисто качественными понятиями. Впрочем, усвоение принципа совпадения максимума и минимума должно, согласно философу, осуществляться посредством «могущественной помощи математики». Математическая символика использовалась многими философами, начиная с Пифагора; числам придавалось символическое значение, как это было у средневековых мистиков. Николай Кузанский не чужд мистической символики, но уяснение принципа совпадения совершается им на пути использования геометрии, которая выступает в ее реальном, не искаженном мистическим восприятием виде. Именно такую геометрию считали средством познания природы передовые ученые и художники Возрождения.

Рассматривая геометрические фигуры применительно к бесконечности, Николай Кузанский пришел к выводу, что в этом случае они изменяют свои свойства: увеличиваясь до бесконечности, они отождествляются с бесконечной прямой. Если в мире конечных геометрических фигур круг противоположен прямой, то бесконечное увеличение радиуса круга приведет к совпадению окружности с касательной. Кроме того, если круг увеличится до бесконечности, «разве тогда его диаметр не станет бесконечной линией?»; а «окружность максимального круга, больше которого не может быть, минимально крива, а стало быть, максимально пряма» (Об уч. незн. I 35). Итак, бесконечно минимальная кривизна совпадает с бесконечно максимальной прямизной. То же наблюдается при бесконечном приближении хорды к дуге — бесконечно малая хорда совпадает с дугой. Использование Кузанцем математики при анализе философских проблем неслучайно: философ серьезно занимался этой наукой. Известно несколько его математических сочинений: «О квадратуре круга», «О геометрических преобразованиях», «Математические дополнения».

Итак, в абсолютном бытии исчезает противоположность наибольшего и наименьшего — ведь всякая противоположность в нем есть тождественность.

Но если природа максимума не вызывает у читателя сомнений (максимум — это бог, обладающий атрибутом бесконечности), то сущность понятия минимума в философии Кузанца открывается не сразу. Это понятие неоднозначно трактуется исследователями. Мыслит ли Кузанец под минимумом мир конечных вещей? Или небытие? Или наименьшее совпадение? Скорее всего, в философии Кузанца нет понятия, адекватного минимуму, и он вводит понятие минимума для того, чтобы яснее представилась бесконечность бытия, охватывающая в себе все, так сказать, «сверху донизу». С этой точки зрения становится понятным неоднократно повторяемое в трактате «Об ученом незнании» утверждение о том, что «всякая измеримая вещь находится между максимумом и минимумом», т. е. всякая вещь выступает как частица бесконечной природы, присутствующей во всем. Совпадение наибольшего с наименьшим — это бесконечная, единая всеобъемлющая сущность, составляющая основу всех вещей, которая всегда остается равной самой себе. Ее он называет также «душой мира», «формой». В отличие от неоплатоников, наделявших мировую душу, эманировавшую из первоединства, самостоятельным бытием, Николай полагает ее как силу, внутренне присущую вещам. Кузанец отождествляет ее с богом и природой: «Душой мира Платон называл то, что Аристотель — природой. Но я полагаю, что эта душа и природа есть не что иное, как бог, все во всем создающий, которого мы называем духом всего в совокупности» (Об уме 13, 145). Отождествление в данном случае природы и души, как бы совпавших в едином понятии бога, открывает пути пантеизму.

Идея совпадения противоположностей в абсолюте сочетается у Кузанца с мыслью об абсолюте, вознесенном над совпадением. В «Апологии...» он пишет о том, что абсолютная форма форм (т. е. бог) находится за пределами совпадения единичного и всеобщего. В одной из последних работ («О видении бога») для пояснения этой мысли он использует библейский образ: бог за стеной рая, в воротах которого стоят ангелы. Эти ворота, ведущие к богу,— совпадение противоположностей: «Итак, я начинаю видеть тебя, Господи, во вратах совпадения противоположностей, которые охраняет ангел, стоящий у входа в рай». По-ви-

димому, это уступка традиционной христианской доктрине: ведь бог, стоящий над совпадением противоположностей, трансцендентен по отношению к тварному миру. И вместе с тем понимание абсолюта как бесконечной сущности, неразличимым образом заключающей в себе противоположности,— главный принцип философского учения Николая Кузанского. И в поздних работах Кузанца встречаются суждения, характерные для трактата «Об ученом незнании». Так, в «Бытии-возможности» он пишет, что бог соединяет отрицание и утверждение и что кажущаяся нам противоположность в боге тождественна. В трактате «Об охоте за мудростью» он характеризует первопринцип как не допускающий ни увеличения, ни уменьшения — он наибольший и вместе с тем наименьший.

Разумеется, кардинал римской католической церкви из учения о совпадении не мог делать прямых пантеистических выводов. Но недаром именно с критики принципа совпадения начинает наступление на Кузанца Венк: этот принцип, по его мнению, таит идею тождества творения и творца. «Первый вывод: все совпадает с богом. Очевидно, что поскольку абсолютный максимум не допускает ничего превышающего и превышенного, то ему ничто не противостоит, и логически, из-за отсутствия различения, он есть Вселенная...» (Апол. 32).

В духе пантеизма можно понять многие другие положения Кузанского, например следующее: «Поскольку творение создано бытием максимума, а в максимуме быть, создавать и творить — одно и то же, то творение, очевидно, есть не что иное, как то, что бог есть все» (Об уч. незн. II 101).

Пантеистическая тенденция содержится уже в понятии единственного максимума, не допускающего чего-либо вне себя, не имеющего противочлена, а «поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем...» (там же, I 5). Но если богу ничто не противостоит, то признание мира вне бога будет непоследовательностью. Если же бог понимается как единство всех противоположностей, то он должен быть также единством причины и следствия, творящего и сотворенного.

С пантеизмом связано и представление о том, что сущность видимых вещей и бога совпадает: «Сущность всех вещей есть любая другая сущность...» (там же, I 45). Эта сущность всех вещей в трактате «О становлении» выступает как абсолютное тождество, «то же самое», не отличающееся ни от чего, тождественное самому себе и отличное от другого; в то же время ни одна вещь в мире не есть это абсолютное тождество. Эта сущность есть совпадение противоположностей, противоположности составляют в сущности единство — вот «рациональное зерно», которое можно выделить в рассуждениях Кузанца. Признание сущности, заключающей в себе противоположности, предполагает признание универсальной связи явлений — абсолютный максимум связывает в абсолютное единство все вещи. Такое понимание мира характерно для натурфилософии Возрождения, стремившейся понять природу как единое целое, элементы которого неразрывно связаны друг с другом. Диалектическая идея единства мировых явлений, высказанная Кузанцем, позволяет ему встать на позиции, по существу не отличающиеся от позиций амальрикан, бегардов, Экхарта, преследовавшихся церковью за пантеистическую ересь: «бог, пребывающий во Вселенной, пребывает в любом». Сказать, что любая вещь пребывает в любой вещи, значит сказать, что бог через все пребывает во всем, и все через все пребывает в боге. Это положение обосновывается и в более поздних сочинениях. Так, в трактате «Об игре в шар» Кузанец пишет, что бытие всех вещей существует во всем, что существует, и все, что существует, существует в самом бытии. Идея совпадения максимума и минимума как глубочайшей сущности бытия резко противоречила христианским представлениям о боге как личности. И хотя, обороняясь от нападок Венка, Кузанец повторяет расхожую теологическую фразу «бог един, ибо троичен, троичен, ибо един», идея бога как простой сущности, в которой исчезают всякие различия, исключает и различие трех лиц божества, и представление о боге как личности.

Поиски Кузанца в области диалектики высоко оценил Бруно, развивший пантеистические тенденции его учения. «Не малого доискался тот философ, который проник в смысл совпадения противоположностей»,—

писал о Николае Бруно[1]. Сам он применил принцип совпадения непосредственно к материальному миру; общий носитель противоположностей — природа, обладающая творческой мощью. В отличие от Николая, усвоившего лишь одну сторону основного закона диалектики — единство противоположностей, Бруно уделил значительное внимание идее борьбы противоположностей.

* * *

Принцип совпадения связан с учением о свертывании мира в боге и развертывании мира из бога. Учение о свертывании и развертывании (complicatio et explicatio) в онтологическом смысле восходит к неоплатоникам и является вариантом неоплатоновской концепции эманации, согласно которой мир проистекает из бога как бесконечного абсолютного единства посредством его самоизлучения, истечения в мир конечных вещей. Это учение создавало предпосылки для сглаживания противоположности бога и мира; мир рассматривался как одна из ступеней саморазвертывания абсолютного единства. Нетрудно увидеть здесь попытку диалектического осмысления мира, выраженного, однако, в фантастической, идеалистической форме: высшее начало — единое, благо, свет — переходит в свою противоположность, в низшее — многое, зло, мрак. Правда, эта диалектика недостаточно «диалектична», ибо носит односторонний характер, признавая только развитие вспять — от более совершенного к менее совершенному.

Идея нисхождения единого во множество проникла в средневековую философию через Псевдо-Дионисия и Эриугену. Так, Эриугена полагал, что бог спускается до тел, переходит во все и становится всем во всем. Отсюда он делал вывод, что бог и творение — не две различные сущности, а одна и та же.

Каково же отношение Николая к учению об эманации? Кузанец разрабатывает главным образом идею пребывания высшего в низшем и, наоборот, низшего в высшем, оставляя в тени положение о постепенном истечении божества сверху вниз. Т. е. «развертывание»

---

[1] *Дж. Бруно.* Изгнание торжествующего зверя. Спб., 1914, с. 28.

не носит временного характера — все ступени бытия пребывают одновременно. Понятия развертывания и свертывания Кузанец также разъясняет при помощи математики. Абсолютное единство он уподобляет точке, последовательными развертываниями которой являются линия, поверхность и, наконец, объем. Точка, следовательно, свертывает, содержит в себе все формы видимого мира, присутствуя в каждой из них. В первой книге «Об игре в шар» Кузанец следующим образом разъясняет понятие развертывания: развернуть — значит расширить; это все равно что тождественное бытие точки во всех атомах. Точно так же единица развертывает из себя число, а в любом числе находится не что иное, как единица. То, что в боге свернуто в абсолютное единство, в мире развернуто во множество вещей; т. е. вещи, образующие в боге неразличимое единство, в развернутом виде приобретают свои индивидуальные особенности, составляя все многообразие мира. «В едином боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем» (Об уч. незн. II 107). Учение Кузанца о свертывании и развертывании пронизано диалектикой. Прежде всего здесь в своеобразной форме решается проблема соотношения конечного и бесконечного. Любая вещь связана с бесконечным единством, не совпадая полностью с последним; в конечном заключено бесконечное, а бесконечное включает в себя конечное, однако они не тождественны.

Бруно, развивая идеи Кузанца, отождествил единство с природой. Это не случайно: выводом из учения о свертывании и развертывании вполне может быть пантеизм, преодолевающий креационизм. Бог как развертывание вещей в мире оказывается имманентным миру; вещи в свернутом виде — самим богом. Отсюда созвучная ренессансным настроениям идея ценности мира и человека. Мир совершенен, ибо пронизан божественным бытием.

Понятия свертывания и развертывания применяются Кузанцем к решению одной из проблем средневековой теологии, проблемы иерархии. Католическое учение об иерархии предполагало резкое разделение иерархически соподчиненных ступеней бытия,— согласно Фоме, границы ступеней непреодолимы. Введение понятий свертывания и развертывания с их динамиз-

мом в традиционную схему иерархии отнюдь не являлось усовершенствованием традиционно-теологической концепции иерархии, но по существу—ее разрушением. Признание иерархичности мира, служившее в католической теологии обоснованием противоположности мира земного и небесного, в рассуждениях Николая Кузанского приобретает иной смысл. Теперь идея иерархии становится основой для вывода о родстве обоих миров. В книге «О предположениях» Кузанец, отдавая дань неоплатоновской традиции, различает четыре области единства, которые одновременно суть области бытия: бог, разум, душа и тело,— связывая их в одно целое посредством понятия единства. Первое единство как абсолютное содержит в себе все свернутым образом и все последующие единства развивает из себя. Продолжая идеи Псевдо-Дионисия, впервые сформулировавшего принцип иерархии как непрерывный путь от сверхъединого к материи, Николай пытается устранить противоположность мира земного и небесного. Он усиливает момент связи двух миров: порядок истечения божества сверху вниз дополняется обратным порядком: восхождением «инаковости» (т. е. многообразного мира вещей) к абсолютному единству. Для пояснения идеи взаимосвязи, взаимопроникновения высшего и низшего порядков он чертит символическую фигуру: пирамида света, основанием которой является бог, проникает в пирамиду тьмы, основанием которой Кузанец полагает ничто. Характерно, что обе пирамиды на рисунке равны и лежат в одной плоскости. «...Высший мир,— пишет Николай,— изобилует светом, но не лишен тьмы... В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света...» (I 42). Земной мир философ полагает посередине, в месте пересечения пирамид. Догадка Кузанца о развитии от низшего к высшему находит свое выражение в целом ряде рассуждений, рассыпанных в сочинениях философа. Кроме того, идея поступательного развития составляет существо гносеологии Кузанца, признающей способность человека к бесконечному познанию мира. Диалектические положения Кузанца, несомненно, подрывали одно из основных понятий католической теологии — понятие о неподвижной иерархии бытия и способствовали усилению материалистической тенденции в философии эпохи феодализма.

* * *

Наиболее отчетливо прогрессивное содержание философии Кузанца проявилось в космологии, которая органически вплетена в его онтологию. Здесь, хотя многое и окутано мистическим туманом, намечаются идеи Нового времени: тождественность законов небесного и земного мира, отсутствие центра Вселенной, бесконечность Вселенной. Эти положения были несовместимы с учением церкви о творении мира богом ex nihilo, которое составляло основу христианских представлений о ничтожестве и бренности земного мира (хотя Кузанец отнюдь не избегал рассуждений на эту тему).

Следует отметить, что ряд прогрессивных философов эпохи феодализма подвергли сомнению истинность этой догмы. Правда, философов этих было немного и они осуждались церковью. Среди них были аверроисты, Дунс Скот, Николай Отрекурский, Экхарт. В специфической для того времени теологической форме эти мыслители высказывали идею вечности и несотворенности мира, тем самым склоняясь к материалистическому решению основного вопроса философии. Ф. Энгельс заметил по этому поводу, что в средние века основной вопрос философии назло церкви принял более острую форму: создан ли мир богом, или он существует от века? Кузанец продолжает эту линию, хотя и с оговорками. Сомнение в истинности креационизма выявляется не только в общем духе его смелых философских рассуждений, но и в некоторых соображениях частного порядка. В диалоге «О становлении» библейские представления о возникновении мира ставятся в один ряд с представлениями небиблейскими. «О становлении и божественный Моисей, и многие другие говорили по-разному, так что трудность получилась уже от разнообразия предположений» (143), — говорит один из собеседников, указывая далее, что естественная история Плиния и многие другие сочинения не согласуются с представлением о том, что мир создан около семи тысяч лет назад.

Более явно сомнение в креационизме обнаруживается в отходе от томистских представлений о возможности и действительности. Как известно, аристотелевское учение о материи как пассивной возможности, вечно существующей наряду с формой — акту-

альностью, было интерпретировано Фомой в духе христианства: материя утратила свойство вечности и превратилась в ничто, небытие; форма же стала рассматриваться как чистая актуальность, способная существовать без материи. Томистское толкование материи и формы, возможности и действительности предполагало их противоположность и строго однозначный смысл. У Кузанца же эти понятия выступают как относительные: он приписывает богу свойство то бытия, то небытия, то совпадение этих свойств. В трактате «Об ученом незнании» бог выступает не только как чистая актуальность, но и как абсолютная возможность: в бесконечном абсолюте стирается грань между возможностью и действительностью. Эта идея развивается и в сочинении «О бытии-возможности», где абсолют, заключающий в себе все, что существует, получает название «Possest» — «бытие-возможность». В последней работе Кузанца «О вершине созерцания» абсолют уже назван «Posse» — чистой возможностью, представляющей собою сущность бытия, жизни и познания и охватывающей «как то, что есть, так и то, чего нет». По существу грань между миром и богом здесь исчезает: ведь «все вещи суть не что иное, как обнаружение самой возможности». Но тогда теряет всякий смысл принцип креационизма! Отметим также, что материя связывается у Кузанца с представлениями о красоте. Божественный ум замыслил мир, пожелав явить красоту своего понятия[1].

В несколько иной плоскости развертываются рассуждения Кузанца при анализе им понятия максимума. Как мы видели, абсолютный максимум есть бог. Но наряду с ним в трактате «Об ученом незнании» появляется еще один феномен — Вселенная. Она едина, в ней совпадают противоположности, она пребывает во всех вещах, она — максимум. Нетрудно заметить, что все эти свойства были отнесены Кузанцем к богу. Но полной идентификации бога и Вселенной все же не происходит. Вселенная оказывается максимумом, но не абсолютным, а именно ее бытие конкретизируется, ограничивается в конечных вещах. Проблема проис-

---

[1] Проблемы эстетики в философии Николая Кузанского специально рассмотрены в книге А. Ф. Лосева «Эстетика Возрождения» (М., 1978).

хождения мира решается как ограничение абсолютного максимума «благодаря посредничеству единой Вселенной», а не как творение мира из ничего. Понятие «ограниченности», следовательно, приобретает у Кузанца весьма своеобразный смысл: здесь не имеется ввиду конечность мира в пространстве, заключенность Вселенной в определенных границах, но именно конкретизация абсолютного (и, добавим, абстрактного) максимума через посредство Вселенной в многообразие вещей земного мира.

Еще одним доводом в пользу отказа Кузанца от представления об ограниченном, конечном посюстороннем мире является его знаменитое положение «Вселенная есть сфера, центр которой всюду, а окружность нигде», навеянное плотиновскими рассуждениями о «бесконечном духовном шаре», центр которого всюду, а окружность нигде. Идея бесконечности, примененная Кузанцем к материальной Вселенной, подрывала господствовавшее веками и казавшееся незыблемым аристотелевско-птолемеевское учение о геоцентрической системе мира, подтверждавшее христианские идеи креационизма и искупления. Но освобождение естествознания от пут теологии, как известно, началось лишь спустя век сочинением Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», где была обоснована гелиоцентрическая система мира.

Поскольку Кузанец подверг сомнению идею неподвижного центра Вселенной, Земля неизбежно должна была лишиться своего центрального положения, предписанного ей христианством. В трактате «Об ученом незнании» Кузанец без всяких оговорок приписывает Земле свойство движения: «...наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем» (II 162). В качестве одного из аргументов в пользу движения Земли Кузанец привлекает выдвинутую им идею относительности движения, разработанную позднее Галилеем. Галилей использовал ее для защиты гелиоцентрической системы; примерно ту же роль играет идея относительности движения и у Кузанца, с той лишь разницей, что он отрицает неподвижность и центральное положение Солнца. Движение во Вселенной, согласно Николаю, универсально, вся она буквально пронизана переходами из одного состояния в другое. В отличие от ортодоксально-теологической точки зрения на

движение в мире как на признак земного несовершенства, его тленности, преходящести, бренности и т. д. Кузанец реабилитирует движение, делая его предметом пристального философского исследования. И эта реабилитация осуществляется на основе пантеистического подхода к миру. Несмотря на то что в ряде случаев Кузанец в соответствии с традицией противопоставляет неподвижному абсолюту полную движения Вселенную, определяющие принципы его философии неизбежно ведут к признанию «божественности» движения. Движение оказывается развертыванием покоя: «...единство есть покой, поскольку в нем свернуто движение, которое, если пристально рассмотреть, есть расположенный в ряд покой» (II 106).

Вечно движущаяся Вселенная не имеет ни центра, ни окружности, ни верха, ни низа, она однородна, в разных частях ее господствуют одинаковые законы. Любой элемент равно близок и далек от бога, любая часть Вселенной равноценна. И Земля с этой точки зрения оказывается не хуже «благородных» небесных светил: «Земля есть благородная звезда», «неверно, будто наша Земля — ничтожнейшая и низменнейшая». Она имеет такую же природу и даже светится так же, как Солнце. В сближении небесного и земного ученый заходит так далеко, что воскрешает идею античных материалистов о наличии жителей в других мирах; ни одна из звездных областей, по его мнению, не лишена обитателей. Через полтора века за провозглашение этой идеи поплатился жизнью Бруно, поскольку она подрывала христианское учение об искуплении, якобы совершившемся единственный раз на Земле.

Космология Николая является той плодотворной частью его учения, в которой он намного опередил современников. Более того, признавая факт движения Солнца, а также бесконечность Вселенной, Кузанец обнаружил большее приближение к объективной истине, нежели Коперник, который, «сдвинув Землю, остановил Солнце», не сумев вырваться за пределы «неподвижной» последней сферы. Большое влияние космологические идеи Кузанца оказали на Бруно, который соединил гелиоцентрическую теорию Коперника с гениальными диалектическими идеями Кузанца.

* * *

Пантеистическая тенденция в интерпретации бытия у Николая Кузанского была тесно связана с гуманистической трактовкой человека и его роли в мире. Представления о человеке как творце, обладающем способностью к безграничному познанию окружающего мира, были вызваны объективными потребностями начинающейся эпохи буржуазных отношений, которая, нуждаясь в «титанах по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» (Ф. Энгельс), породила целую плеяду деятелей нового типа. Гений человека, говорил Марсилио Фичино, сродни гению творца небесных светил, и, если бы у человека были орудия и небесный материал, он сам мог бы создать такие светила. С восхитительной непосредственностью уверенность в возможности познания мира выразил через несколько десятилетий после Кузанца Джироламо Кардано, с гордостью сказавший о себе: «Число разрешенных мною проблем и вопросов доходит до сорока тысяч».

Концепция человека у Николая Кузанского, несмотря на традиционную терминологию, находится в русле гуманистической мысли Возрождения. Многие атрибуты абсолюта были перенесены им на «второго бога», «человеческого бога»: бесконечность, выразившаяся в бесконечном процессе познания, творческая активность, мудрость, совершенство и т. д. Образ человека, начертанный мыслителем, не является только плодом фантазии, в этом образе запечатлены реальные черты современников, стремившихся к практическому и теоретическому освоению мира,— гуманистов, ученых и даже людей производительного труда — ремесленников. В известной мере этот образ отражает черты самого Кузанца, обладавшего независимостью суждений, глубоким философским интеллектом, способностью прозревать истины, значение которых в полной мере выявилось лишь в сравнительно недавнее время.

Стремление ренессансной мысли к освобождению от тысячелетних традиций выявилось прежде всего в критическом отношении Николая к схоластике и христианским авторитетам. Ряд современных историков философии, особенно из религиозно-идеалистического лагеря,

пытается принизить эту весьма важную сторону теоретической деятельности философа. Теолог Хаубст считает, что Кузанец, равно как и Венк, «связан с патристически-средневековой традиционной верой», что он верен авторитетам, в частности авторитету Августина[1]. Польский теолог Токарский видит в «отклонении» философии Кузанца лишь стремление оживить веру[2]. Разумеется, Кузанец отдает дань традиционно-христианскому наследству. И вместе с тем он сознательно ставит перед собой задачу устранения авторитетов с пути познания. Прежде всего он вырабатывает собственный метод постижения мира, одним из первых принципов которого является положение: «Ничей авторитет мной не руководит, даже если побуждает меня к движению» (Об уме VI 88). Весьма характерно, что в диалоге «Простец» Кузанец вводит образ простого человека, ремесленника, изготавливающего ложки, не знакомого с мудростью теологов, свободного от схоластических авторитетов. Функциональное значение образа простеца заключается в освобождении познания от «застарелых пут авторитета». Этот образ имеет глубокий смысл, символизируя адекватное отражение мира, восприятие его таким, как он существует сам по себе. С образом простеца внутренне связано одно из основных положений Кузанца — принцип ученого незнания, являющийся альтернативой схоластическому «знанию». В книге «Простец о мудрости» Кузанец сравнивает схоласта, скованного верой в авторитеты, с конем, который по природе свободен, но привязан уздой к кормушке и не может есть ничего другого, кроме того, что ему подали. Выступление против мышления, основанного на авторитаризме, как необходимое предварительное условие человеческого познания, роднит Николая с поборниками разума Абеляром и Декартом, считавшими сомнение первоначальным актом исследующего разума.

Гносеология Кузанца основана на трактовке человека как микрокосма, отражающего Вселенную подобно зеркалу, и вместе с тем существа творческого и независимого. В «Игре в шар» он называет «наш дух» царственным и властительным, обладающим свобод-

---

[1] *Haubst R.* Die Christologie des Nicolaus von Cues, s. 306.
[2] *Tokarski M. F.* Filozofia bytu u Mikolaja z Kuzy, s. 61.

ной силой. Кузанец отходит от традиционно-теологического понимания человека как некоего усредненного феномена, не обладающего индивидуальностью. Идея греховности человека, «отрицательного равенства людей перед богом» (Ф. Энгельс), лежащая в основе христианской антропологии, заведомо отвергала любые претензии на неповторимость и своеобразие личности. Философское же учение Николая Кузанского, реабилитирующее земной мир, позволяло признать ценность любой вещи в мире. В соответствии с этим любая вещь рассматривается как часть целого, без которой невозможно гармоническое единство последнего; при этом целое, Вселенная, отражается в любой своей части индивидуально, в том числе и человек. «Никто не тождествен другому ни в чем — ни ощущениями, ни воображением, ни разумом, ни исполнением, будь то в писании, живописи или другом искусстве»,— пишет философ (Об уч. незн. II 94). Мир, говорит он, достигает полного совершенства в человеке, высшем звене природы.

Не есть ли это знакомый нам вариант традиционных христианских представлений о человеке как «венце творения»? Но ведь, согласно христианству, человек был венцом творения, господином над всем живущим, до грехопадения, после же грехопадения он превратился в испорченное, лишенное совершенства существо, вместе с которым деградировала и природа (Быт. 1—3). Кузанец часто употребляет применительно к человеку выражение «образ бога», но оно получает смысл бесконечного возвышения человеческой сущности. Человек, согласно Кузанцу, есть бог и вместе с тем Вселенная, но ограниченным образом, т. е. он ограничен хронологическими и пространственными пределами. Природа в рассуждениях Кузанца не выступает как нечто чуждое и враждебное человеку; он возрождает античную идею их органического единства. Представление о том, что человек есть неотъемлемая часть Вселенной, при пантеистическом истолковании последней заключает в себе отрицание идеи креационизма: человек так же не имел начала, как и Вселенная. Правда, эта идея не нова: положение о вечности человека («никогда не было первочеловека») отстаивал в XIII в. парижский аверроист Сигер Брабантский.

Решение христологической проблемы Николаем Кузанцем также неортодоксально. Поскольку сущность человека, по Кузанцу, воплощена в Христе, человек и человечество обладают бесконечностью. И тут неумолимо вторгается диалектическая идея единства конечного и бесконечного: бесконечная сущность ограничена в конечных индивидах, следовательно, человек — конечно-бесконечное существо. Возвышение человека до уровня Христа позволяло рассматривать первого не столько как творение, сколько как творца[1]. Тенденция к «очеловечению» Христа и к обожествлению человека характерна для эпохи Возрождения; она проявляется не только в философии, но и в других сферах культуры этой эпохи — в литературе и изобразительном искусстве.

Все творчество Кузанца проникнуто жаждой познания: как никто иной в XV в., он пытается проникнуть в сущность бытия, найти ключ к той двери, за которой сияет истина. Полагая сущность всех вещей одной и той же, Кузанец считал, что познание глубинной основы видимого мира раскрыло бы сущность каждой вещи. Как и все домарксовские мыслители, Кузанец искал метафизическую сущность, найдя которую можно будет постигнуть все вещи такими, каковы они суть сами по себе. «Бог есть точность любой данной вещи,— пишет он. — Поэтому, если бы мы обладали точным знанием об одной вещи, то по необходимости мы обладали бы знанием обо всех вещах» (Об уме III 69). Но, как мы видели, эта сущность всего, абсолют, есть не что иное, как бесконечность, в которой совпадают противоположности. Сущность вещей бесконечна — эта идея глубоко диалектична и плодотворна. И именно к познанию этой бесконечной сущности должен стремиться, согласно Кузанцу, человек.

Каковы же возможности познания человеком сущности вещей? Познание вещей, согласно философу, осуществляется посредством ума, уподобляемого божественному, творческому. В диалоге «Простец об уме» Кузанец создает два образа, иллюстрирующие тезис о творческой сущности человеческого ума: ложечника,

---

[1] Разумеется, Кузанец не избежал христианских оценок человека. См. III кн. «Об ученом незнании», малые произведения и др.

который создает ложки по собственному плану, не имея аналогов в природе, и стеклодува, который дыханием своим творит новый мир. Могущество человеческого ума обосновывается и в учении о свертывании и развертывании. Свернутость понятий в уме человека можно трактовать как прирожденную способность, возможность мыслить и образовывать понятия, которая реализуется, развертывается при соприкосновении человека с чувственным миром.

Учение об уме Кузанец излагает главным образом в книгах «О предположениях», где рассматривается преимущественно устройство ума, и «Об уме», где анализируется деятельность ума. В схоластическую традицию в трактовке ума Кузанец вносит во многом новые представления о познавательных способностях человека. Вслед за Альбертом Великим и Фомой Кузанец соединяет понятие «ум» (mens) с измерением (mensurare), основываясь на этимологическом подобии этих терминов: «ум — это то, откуда возникла граница и мера всех вещей». Следовательно, основную функцию ума Кузанец видит в измерении. Одновременно он употребляет понятие души (anima) как некой неизменной нетелесной сущности, пребывающей в любой части тела и являющейся основой всех способностей ума.

Ум, по Кузанцу, индивидуален, что связано с различием телесного устройства людей. В духе аристотелевской традиции философ не отрицал роли тела в познании, считая, что лишь благодаря телу возможна деятельность познавательных способностей. Он различает три способности, или силы, ума: ощущение вместе с воображением (sensus et imaginatio), рассудок (ratio) и разум (intellectus). Подобное трехчастное деление способностей ума не является оригинальным, оно не раз фигурировало в философской традиции. Но Кузанец связывает все способности в живое гармоническое единство, основой которого выступает единая субстанция всех способностей. Три силы не могут совершать действий обособленно: каждая из них, будь то высшая или низшая, функционирует лишь при помощи других. Каждая более высокая ступень является свертыванием низшей и способна исправлять ее ошибки. Учение о единстве и взаимопроникновении сил души диалектично в своей основе, хотя и не свободно от элементов мистики. Божественное единство Кузанец

считал свертыванием всех сил познания, что опять-таки связано с пантеистической ориентацией философа: сила человеческого ума, будучи развертыванием божественного ума, составляет нерасторжимое единство с последним.

Объектом пристального внимания Кузанца является первая, чувственная, ступень познания. Кузанец уподобляет тело городу с пятью воротами, которые сообщаются с миром («Компендий»). Человек — космограф, дающий описание видимого мира. К нему из пяти ворот приходят послы и сообщают об окружающем мире. Более истинно описание тогда, когда открыты все ворота. Все полученное космограф располагает на карте, затем отсылает послов, закрывает двери, обращается к себе и при помощи рассудка исправляет неточности сообщенного послами.

В этом образном описании начального этапа процесса познания можно выделить два момента. С одной стороны, «познание начинается с чувственного»; чувственная ступень является основой деятельности всего познания, именно на основе чувственных впечатлений разум с помощью рассудка обеспечивает знание о вещах. Но с другой стороны, чувственная ступень не дает знания сущности вещей, «познает лишь телесное», т. е. не дает возможности проникнуть сквозь скорлупу явления к сущности. Чувство сбивчиво и грубо, оно воспринимает и не различает, пишет Кузанец в трактате «О предположениях». Ограниченность чувственного познания преодолевает более свободное воображение, оно объемлет отсутствующее, не выходя в то же время из рода чувственных предметов. С еще большей истинностью продвигается ко всем вещам рассудок, в котором нет ничего, чего бы раньше не было в ощущении, он производит различение, согласование и разделение вещей, дает вещам наименования, т. е. образует понятия. В связи с этим коснемся решения Кузанцем проблемы универсалий. Оно довольно своеобразно: склонность к номинализму совмещается у Николая с крайне реалистическим подходом, недаром простецу в диалоге «Об уме» философ говорит по этому поводу так: «Ты удивительным образом соприкасаешься со всеми философскими школами — и перипатетиков, и академиков» (66). Простец рассуждает о том, что рассудок дает одно имя одной вещи и

другое — другой. Роды и виды оказываются подобиями чувственных вещей, возникшими позднее их, сущностями, которые рассудок создал себе на основании согласования и разделения чувственных вещей: «они не могут сохраняться, когда чувственные вещи разрушились» (там же, 65). И в то же время с позиций крайнего реализма неоплатоновского толка, связанного с пантеизмом, Кузанец признает единое духовное основание всех вещей, их «первообраз», бесконечную форму, не выразимую ни в одном наименовании рассудка, «абсолютную универсалию», свертывающую все вещи, а потому неотделимую от их бытия.

Итак, рассудок, уловив общие черты чувственных вещей, создает универсалии и осуществляет процесс познания, сравнивая один предмет с другим, соизмеряя вещи, и потому движется от известного к неизвестному, от определения к определению. В «Апологии» рассудок сравнивается с собакой, разыскивающей дичь по следам, петляющим по полю. И поскольку Кузанец считал методами рассудочного познания сравнение и соизмерение, он уделял огромное внимание математике как средству познания. В математических фигурах Кузанец видел сходство с абсолютом, и математик, с его точки зрения, имеет дело с сущностью фигуры, но не с чувственным ее воплощением. Поэтому, по мнению Кузанца, математика приближает человека к познанию абсолюта, ибо конечные математические фигуры проясняют представление о бесконечности. В подходе Николая Кузанского к математике как наиболее достоверной из всех наук отразилась общая тенденция к поискам точных методов исследования природы в век начинающегося бурного развития техники, торговли, мореплавания.

Математический метод познания Кузанец связывает с экспериментом. По-видимому, не случайно диалоги «Простеца» завершаются диалогом «Простец об опытах с весами». От рассуждений о «единственной и простейшей мудрости бога», этой бесконечной формы всех форм, которая не может быть познана такой, как она есть, Николай переходит к анализу структуры и функций ума — человеческой способности познания, и, наконец, завершает эту гносеологическую тетралогию диалог об опытном знании как необходимой предпосылке науки. «Приходится удивляться,— пишет фило-

соф,— что до последнего времени такое множество трудолюбивых исследователей ничего не сделало для измерения веса» (164). По его мнению, природа всех окружающих человека вещей, в том числе небесных светил, может быть познана посредством опытного взвешивания. Через весь диалог проходит мысль о том, что с помощью весов «можно с более точными предположениями подойти ко всему познаваемому». И если в первых двух диалогах «Простеца» книжной премудрости противопоставляется непостижимое «вкушение» мудрости — бога, то здесь Николай пишет, что «опытная наука требует пространности сочинений. Чем больше их будет, тем безошибочнее станет возможно от опытов переходить к выводимому из них искусству» (178). Впрочем, вспомним образ рынка в первой книге «Простеца», который внутренне связан с другим образом: криком мудрости на улицах, той мудрости, которая обитает в высочайшей высоте. Счет, взвешивание и измерение Николай называет «действиями той способности рассудка, в силу которой люди превосходят животных» (I 5). Идея необходимости разработки точных методов исследования делает Кузанца провозвестником эпохи развития науки и техники.

Однако Николай не останавливается на исследовании рассудка. Он считает рассудок ограниченной силой ума, которая не выходит за пределы сравнивания вещей и потому не может познать актуальную бесконечность — ведь она не поддается никакому сравнению. Рассудок для Кузанца лишь преддверие к деятельности высшей теоретической силы человека — разума. Именно в рассуждениях Кузанца о разуме концентрируется все богатство его диалектических идей в области гносеологии: разрабатывается принцип совпадения противоположностей, идеи о противоречивости и бесконечности процесса познания, об историческом характере человеческих истин [1].

Отношение Кузанца к разуму неоднозначно. Разум выступает то как высшая по сравнению (и, следовательно, сравнимая) с другими сила ума, то как вообще не соизмеримая ни с чем сила, не поддающаяся определению. Правда, первая тенденция преобладает. Так,

---

[1] Блестящий анализ гносеологии Кузанца дает в своей книге «Мышление как творчество» (М., 1975) В. С. Библер.

в диалоге «Об уме» Кузанец подчеркивает зависимость разума от низших ступеней познания: «ничего не может быть и в разуме, чего бы не было в ощущении». Функция разума в отношении рассудка сходна с функцией рассудка в отношении чувственного познания: разум есть свет различающего рассудка. Подобно этому, светом разума является, по Кузанцу, бог. Рассматривая разум как отражение бога, Кузанец обосновывает необычайно важную мысль о способности разума охватить противоположности, постичь их совпадение. Функцией разума провозглашается познание бесконечности и совпадения противоположностей, т. е. проникновение в сущность вещей. Задача, поставленная Кузанцем перед человеческим разумом, отличает его от тех теологизирующих схоластов, которые признавали право разума лишь на познание конечного. При этом Кузанец наделял разум свойством дискурсивности: разум движется к истине, и этот процесс бесконечен, подобно тому как многоугольник при бесконечном увеличении числа сторон приближается к кругу. Последний образ необычайно емок, он содержит в себе несколько пластов. Например, многоугольник никогда не станет кругом, подобно этому, разум никогда не сможет постичь истину до конца, хотя бесконечно будет к ней приближаться. Следовательно, шествие ума к истине рассматривается Кузанцем как процесс постоянного совершенствования, уточнения знаний. Далее, как справедливо заметил польский философ Суходольский, человеческая истина есть не что иное, как единство разнообразных, относительно истинных мнений; аналогично — чем больше сторон многоугольника, вписанного в круг, тем более он сближается с кругом [1]. Следовательно, разнородные мнения правомерны и необходимы в процессе познания. И это соображение, и рассуждения Кузанца об истине как процессе несовместимы с догматизмом и авторитаризмом религии; провозглашение относительности результатов познания ставит под сомнение догмы теологии.

Большой интерес представляют рассуждения Кузанца о степени истинности знания на каждой ступени его развития. Философ вводит понятие «coniectura»

---

[1] *B. Suchodolsky.* Narodziny nowozytnei filozofii czlowieka. Warszawa, 1969, p. 148.

(предположение), которое, по его мнению, выражает факт относительности наших знаний. Все возможные суждения людей о сущности вещей есть, с его точки зрения, предположения, этапы приближения к истине. Любое предположение, сколь бы истинным оно ни казалось, может быть еще более точным. Значит, человеческий разум не может достичь абсолютного знания вещей. Но как же быть с бесконечной сущностью, которую Кузанец думал постичь с помощью разума? И опять на помощь приходит математика, однако математические фигуры трансформируются. Бесконечную сущность, которая есть совпадение противоположностей, говорит он, можно постичь с помощью фигур, изменивших свои свойства, преодолевших свою конечность. И если любую геометрическую фигуру увеличивать до бесконечности, она совпадет с бесконечной прямой и с любой другой бесконечной фигурой. И хотя подобное совпадение неприемлемо для рассудка, но для разума это возможно. Более того, Кузанец заставляет идти разум еще дальше, по пути отвлечения от бесконечных фигур (круга, линии, треугольника), к абсолютной бесконечности бога, в котором совпадает все, что существует в мире различным и противоположным образом. Но здесь Кузанец уже покидает почву разума как силы ума: полное совпадение противоположностей может быть постигнуто, по его мнению, лишь разумным (интеллектуальным) видением, интуицией, отличной от всякой дискурсивной способности. Тем самым философ вступает в сферу мистики, связанной с принципом ученого незнания, который сам Кузанец считал одним из основных принципов своего учения. Для Николая Кузанского ученое незнание есть «знание того, что существует абсолютно несоизмеримое», т. е. знание о существовании бесконечности, заключающей все противоположности неразличимыми, и сознание непостижимости этой бесконечности. Однако незнание не есть просто отрицание способности постижения абсолюта, но высшая ступень познания последнего. Если для теологии за пределами знания начиналась вера, то для Кузанца за пределами знания начинается «незнание», подготовленное знанием же, новый путь познания абсолюта — мистическая теология, которая приводит к проникновению в сущность совпадения противоположностей.

Человек должен приложить интеллектуальное усилие, подняться над противоположностями, местом, временем, утверждением, отрицанием — и тогда он схватит ту истину, что в основе мира,— бесконечность, заключающая в себе противоположности. Это схватывание мыслится Кузанцем как интуитивное, отбросившее всякие понятия, применимые лишь к миру конечных вещей. Рациональное зерно в этих рассуждениях, несомненно, есть, и содержится оно прежде всего в понимании неспособности с помощью одной лишь аристотелевской логики, в русле которой двигались схоластические рассуждения, выразить всю диалектическую сложность и неисчерпаемость мира. Недаром Кузанец боролся с «силой застарелой привычки», с аристотелевской школой, которая считала «совпадение противоположностей ересью», против томистского тезиса о возможности познания бога с помощью логических рассуждений и доказательств; не случайно Кузанец игнорировал столь важную область христианской теологии, как доказательства бытия бога. Это один из положительных аспектов принципа ученого незнания. Другой заключается в том, что принцип мгновенного постижения абсолюта, в результате которого человек сливается с богом в неразличимом единстве, служит выходом к пантеизму. «Обожествление» человека в результате добычи им истинного знания о сущности вещей — мотив нередкий в сочинениях Кузанца.

Следует обратить внимание и на ту сторону незнания, которая дополняется «ученостью». В отличие, например, от мистики Бернара Клервоского, учившего, что разум — враг человека, мистическое учение Кузанца содержит аргументы в пользу интеллектуального знания. И хотя Кузанец часто в августинианском духе говорит о любви к богу как необходимом условии поисков истины, эта любовь носит характер интеллектуального стремления к постижению объекта и по существу означает активность субъекта. Только высшее напряжение интеллектуальных способностей человека приводит к видению, т. е. абсолютному познанию сущности бытия. Разделяя положения еретической мистики, Кузанец тем самым объективно присоединялся к «оппо-

зиции против феодализма, проходившей через все средневековье» (Ф. Энгельс).

Вместе с тем необходимо помнить, что наиболее плодотворные диалектические идеи Николай высказал не в мистической теологии, а при анализе разума (интеллекта) как высшей способности человеческого ума, при анализе всех сил ума в их неразрывном единстве. Бесконечно двигаясь к объекту знания, разум совершает свою диалектическую работу. Поэтому неосновательными представляются мнения некоторых буржуазных исследователей, придающих интеллектуальному познанию в учении Николая чисто мистический характер (Г. Мейер, М. де Вульф, Е. Боненштедт). Следует отметить также, что постановка вопроса о познании бесконечности, а также исторически прогрессивная борьба со схоластическим способом мышления гораздо больше связаны с учением о деятельности разума как дискурсивной способности, чем с учением об интеллектуальном ви́дении.

Философские идеи Николая Кузанского настолько, насколько они выходили за пределы христианской теологии и правильно отражали некоторые стороны окружающего мира и внутреннего мира человека (а принцип совпадения противоположностей, идея единства всего существующего, идея связи всего со всем, признание могущества человеческого разума, понимание диалектического характера процесса познания были результатом глубокого осмысления окружающей жизни и прошлого опыта человеческой культуры), представляют не только исторический интерес, они могут дать импульс не одному поколению философов-материалистов к разработке сложных проблем бытия и познания.

З. А. Тажуризина

ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ

Возлюбленному богом 1
высокопреосвященнейшему отцу
господину Юлиану,
достопочтенному кардиналу
святого апостольского престола,
моему уважаемому наставнику

Для твоего высокого и многоопытного ума будет поистине предметом удивления то, что, неосторожно пускаясь излагать свои варварские нелепицы, я избираю судьей тебя, словно при крайней занятости важнейшими общественными делами в должности кардинала апостольского престола у тебя еще может оставаться какой-то досуг и словно глубокого знатока всех прославившихся до нашего времени латинских, а теперь уже и греческих писателей эти мои, может быть, очень нелепые размышления способны привлечь новизной своего заглавия; ведь мои таланты тебе давно хорошо известны. Приходится только надеяться, что само это удивление,— конечно, не перед чем-то прежде неведомым и якобы содержащимся здесь, а перед дерзостью, с какой я берусь рассуждать о сведущем незнании,— заманит твой жаждущий познаний дух прочесть мою книгу.

Натурфилософы говорят, что влечению к пище предшествует некое болезненное чувство в преддверии желудка, побуждающее природу, которая стремится к самосохранению, подкрепить себя. По-моему, точно так же и сильное удивление, начало философии, предшествует жажде познания, благодаря которой интеллект[1], чье бытие есть понимание, укрепляет себя исследованием истины. А задевает нас обычно редкостное, даже если оно ужасно. Поэтому, неподражаемый наставник, сочти из гуманности, что в этих книжках скрыто что-то достойное, и прими от немца какой ни есть способ рассуждения о божественных вещах. Мне он стал очень дорог из-за вложенного в него большого труда.

КНИГА ПЕРВАЯ

2 *ГЛАВА 1*

О ТОМ, ЧТО ЗНАНИЕ ЕСТЬ НЕЗНАНИЕ [2]

Во всех вещах мы замечаем дарованное богом естественное стремление существовать наилучшим образом, какой только доступен природе данного свойства. С той же целью действуют, располагая нужными орудиями, существа, которым прирождена отвечающая задаче познания способность суждения, благодаря чему их стремление не остается напрасным и достигает покоя в желанной основе собственной природы. Если иногда происходит иначе, то это обязательно следствие привходящих обстоятельств, например, когда от болезни извращается вкус или от ложных мнений — рассудок. Поэтому мы говорим, что здравый свободный интеллект схватывает в любовных объятиях и познает истину, которую ненасытно стремится достичь, озирая весь мир в неустанном беге, и не сомневаемся в истине того, с чем не может спорить ни один здравый ум.

С другой стороны, все исследователи судят о неизвестном путем соразмеряющего (proportionabiliter) сравнивания с чем-то уже знакомым, так что все исследуется в сравнении и через посредство пропорции. Когда искомое сравнивается при этом с заранее известным путем краткой пропорциональной редукции, познающее суждение незатруднительно, и, наоборот, когда требуется много промежуточных звеньев, возникают трудности и неясности, как известно в математике, где начальные положения редуцировать к первым самоочевидным принципам проще, а последующие труднее, потому что надо обязательно проходить через
3 те начальные. Итак, всякое разыскание состоит в более или менее трудном сравнивающем соразмерении. По этой причине бесконечное, как таковое, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным.

Соразмерность, означая вместе и сходство в чем-то общем и различие, не может быть понята помимо числа. Поэтому все соразмерное так или иначе охватывается числом. Причем число состоит не только в количестве, образующем пропорцию, но и в любом дру-

том субстанциальном или акцидентальном сходстве или различии[3]. Наверное, ввиду этого Пифагор рассудил, что все и образуется и постигается благодаря силе числа[4].

Но последняя точность сочетаний в телесных вещах 4
и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах; а еще один муж божественного духа сказал, что мудрость и место разума таятся от глаз всего живущего[5]. Поскольку это так и даже глубочайший Аристотель пишет в «Первой философии», что природу самых очевиднейших вещей нам увидеть так же трудно, как сове — солнечный свет[6], то ясно, если только наши стремления не напрасны, что все, чего мы желаем познать, есть наше незнание.

Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем знающего незнания. Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем ученее, чем полнее увидит свое незнание. Ради этой цели я и взялся за труд написать кое-что о научении такому незнанию[7].

ГЛАВА 2 5

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР НИЖЕСЛЕДУЮЩЕГО

Собираясь говорить о высшем (maxima) искусстве незнания, я обязательно должен разобрать природу самой по себе максимальности. Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие[8]. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью[9], то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем;

в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него — все. Этот максимум, в котором, несомненно, и видит бога вера всех народов, я постараюсь под водительством Того, Кто один обитает в неприступном свете [10], исследовать как превышающую человеческий разум непостижимость в своей первой книге.

6 Во-вторых, как абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия — тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, его единство определилось в множество [11], вне которого не может существовать. Хотя своим универсальным единством этот максимум охватывает все, так что все получающее бытие от абсолюта — в нем и он — во всем, однако он не имеет самостоятельного существования (subsistentiam) вне множества, в которое он определился, то есть вне конкретности, от которой он неотделим, его нет. Этот максимум, Вселенную, я коротко опишу во второй книге.

7 Наконец, в нашем третьем рассуждении пойдет речь о явленности максимума. Поскольку Вселенная самостоятельно существует только в конкретном множестве, среди самого этого множества мы будем разыскивать единый максимум, в котором Вселенная как в своей конечной цели актуально существует максимальным и совершеннейшим образом и который поэтому соединяется с абсолютом, всеобщим пределом. Об этом максимуме, последнем совершенстве, превышающем всякую нашу способность понимания, вместе конкретном и абсолютном, которому имя Иисус вечно благословенный, я тоже прибавлю немного, смотря по тому, что сам Иисус внушит.

8 Желающий проникнуть в суть дела пусть не задерживается на буквальном значении отдельных выражений, которые не могут удовлетворительно соответствовать высшим духовным таинствам, а поднимается пониманием над смыслом слов. Приводимые для руководства примеры читатель тоже должен трансцендировать, покидая чувственное, с тем чтобы скорее подняться к простому умному виденью. Я попытался как можно яснее показать путь к нему для обычных умов,

избегая всякой путаницы стиля и с самого начала заявляя, что корень знающего незнания — в понимании неуловимости точной истины.

ГЛАВА 3 9

О ТОМ, ЧТО ТОЧНАЯ ИСТИНА НЕПОСТИЖИМА

Из самоочевидной несоизмеримости бесконечного и конечного совершенно ясно также, что там, где мы имеем дело с превышаемым и превышающим, нельзя прийти к простому максимуму (maximum simpliciter): превышаемое и превышающее конечны, а такой максимум необходимо бесконечен. Тем самым для любой данной вещи, кроме этого максимума просто, явно мыслима и бóльшая. Поскольку в равенстве мы тоже видим ступени — среди подобных вещей одна больше равна другой, чем третьей, смотря по сходству и различию рода, вида, места, влияния[12] и времени,— то, конечно, нельзя найти ни нескольких, ни даже двух вещей, так подобных и равных друг другу, чтобы они не могли бесконечно становиться еще более подобными. Соответственно мера и измеренное при любом их равенстве тоже всегда останутся разными.

Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, 10
не может поэтому в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше и меньше, она заключается в чем-то неделимом и, кроме как самой же истиной, ничем в точности измерена быть не может, как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним[13].

Итак, об истине мы явно знаем только, что в точности, как есть, она неуловима: наш разум относится к истине, как возможность — к абсолютной необходимости, не могущей быть ни больше, ни меньше, чем она есть. Недаром суть (quidditas) вещей, истина сущего, непостижима в своей чистоте, и, хоть философы

ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине.

11 *ГЛАВА 4*

АБСОЛЮТНЫЙ МАКСИМУМ, СОВПАДАЯ С МИНИМУМОМ, ПОНИМАЕТСЯ НЕПОСТИЖИМО

Поскольку максимум просто, больше которого абсолютно ничего не может быть, как бесконечная истина превышает всякую способность нашего понимания, мы постигаем его только через его непостижимость. Не принадлежа по природе к вещам, допускающим превышение и превышаемое, он выше всего, что мы способны себе представить: все воспринимаемые чувством, рассудком или разумом вещи так отличаются от него и друг от друга, что между ними никогда нет точного равенства, и тем самым максимальное равенство, ни для чего не иное и ни от чего не отличное, превосходит всякое понимание.

Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он есть всё то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть ничего, есть минимум. Значит, раз максимум таков, как сказано, он очевидным образом совпадает с минимумом.

Все это для тебя прояснится, если представишь максимум и минимум в количественном определении. Максимальное количество максимально велико, минимальное количество максимально мало; освободи теперь максимум и минимум от количества, вынеся мысленно за скобки «велико» и «мало», и ясно увидишь совпадение максимума и минимума: максимум превосходит все и минимум тоже превосходит все; абсолютное количество не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе и минимум.

12 Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения.

И поскольку абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, и все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто; и он больше всего есть именно эта вот вещь так, что вместе и меньше всего она [14]. Поистине, одно и то же сказать: «Бог, то есть сама абсолютная максимальность, есть свет» и «Бог есть так же максимальный свет, как минимальный свет» [15]. Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного [16], как мы по божьей милости объясним ниже.

Но это превосходит всякое наше понимание, неспособное на путях рассудка сочетать противоположности в их источнике; ведь мы движемся в свете того, что открывает нам природа, а любое природное знание далеко отпадает от бесконечной силы и связывать воедино бесконечно отстоящие друг от друга противоположности неспособно. Только непостижимо поднявшись над всякой дискурсией рассудка, мы видим, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит и с которой совпадает минимум.

Максимум и минимум берутся в этой книжке как трансцендентные пределы с абсолютной значимостью: возвышаясь над всем определившимся в количество объема или силы, они заключают в своей абсолютной простоте все.

ГЛАВА 5 13

МАКСИМУМ ЕСТЬ ЕДИНОЕ

Из сказанного очевиднейше явствует, что абсолютный максимум, понимаемый через непостижимость, именуется тоже через неименуемость, как мы яснее покажем ниже [17]. Чего не может быть ни больше, ни меньше, того нельзя именовать, потому что имена приписываются движением рассудка только вещам, в том или ином соотношении допускающим превышаемое и превышающее.

Раз все существует наилучшим образом, каким может существовать, то без числа[18] множественность сущего существовать не может: с изъятием числа прекратятся различенность, порядок, пропорция, гармония, да и сама множественность вещей. Если это число будет бесконечным, все перечисленное тоже прекратится, потому что с актуальной максимальностью числа совпадет минимум: бесконечное число и минимальное число сводятся к одному. Хоть при числовом восхождении мы и приходим актуально к максимуму из-за конечности [конкретного] числа, однако к такому максимуму, больше которого ничего не может быть, прийти нельзя, ведь это будет уже бесконечное число; числовое восхождение поэтому актуально конечно, и любое число в нем несет возможность другого[19]. И хотя при нисхождении число ведет себя так же, то есть для любого актуально данного малого числа посредством вычитания всегда можно актуально получить меньшее, как при восхождении благодаря прибавлению — большее, здесь опять то же самое: иначе среди вещей не оказалось бы ни различия, ни порядка, ни множественности, а в числах не оказалось бы ни превышаемого, ни превышающего, да вообще не было бы числа. Поэтому мы обязательно приходим в числе к минимуму, меньше которого не может быть, а такова единица (unitas)[20]. Поскольку меньше единицы ничего не может быть, она и будет минимумом просто, который, согласно только что сказанному, совпадает
14 с максимумом. Такая единица не число — ведь число, допуская превышающее [и превышаемое], никак не может быть ни минимумом просто, ни максимумом просто,— а начало всякого числа, поскольку она минимум, и конец всякого числа, поскольку максимум. Эта абсолютная единица, которой ничто не противоположно, и есть абсолютная максимальность, бог благословенный. Его единство (unitas), будучи максимальным, неразмножимо, поскольку оно уже есть все то, что может быть, и тем самым невозможно, чтобы оно стало числом[21].

Посмотри: число привело нас к пониманию того, что неименуемому богу всего больше подходит абсолютное единство; бог един в том смысле, что он актуально есть все потенциально могущее быть, почему его единство не допускает «больше» и «меньше» и не

может размножиться. Божество есть бесконечное единство. Поэтому сказавший: «Слушай, Израиль! Бог твой един есть» и «Един ваш учитель и Отец на небесах» [22] — не мог сказать большей истины; говорить, что богов много,— значит, утверждать величайшую ложь о несуществовании и бога, и вообще чего бы то ни было в мире, как будет показано дальше. Ведь как число, рассудочная сущность, изготовленная (fabricatum) нашей способностью сравнительного различения, обязательно предполагает в качестве своего первоначала единицу, без которой число невозможно, так же точно множества вещей, происходящие от бесконечного единства, обязательно предполагают его в качестве необходимого начала своего существования. И в самом деле, как бы они существовали без бытия? А что абсолютное единство есть бытие, увидим ниже.

ГЛАВА 6 15

АБСОЛЮТНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ МАКСИМУМА

Как показано выше, все, кроме единого, то есть максимума просто, по отношению к нему конечно и ограничено пределом. У конечного и определенного обязательно есть начало и предел, и, поскольку нельзя сказать, что они «больше» данной вещи,— это значило бы, что они сами конечны, причем пришлось бы постоянно восходить так в бесконечной прогрессии, потому что через превышения и превышаемые к актуальной бесконечности прийти нельзя, иначе природа максимума оказалась бы тоже конечной,— то началом и концом всего конечного с необходимостью оказывается актуальный максимум.

И еще. Ничто не могло бы существовать без максимума просто. В самом деле, поскольку всякий не-максимум конечен, он имеет и начало, причем начало обязательно от чего-то иного, иначе, имей он начало от самого себя, он существовал бы, когда его еще не было. Но путем причин и следствий прийти к бесконечности невозможно, как явствует из нашего правила [23]. Следовательно, должен существовать максимум просто, без которого ничего не может быть.

И еще. Берем максимум конкретно как бытие и говорим: максимальному бытию не противоположно 16

ничто, а значит, ни небытие, ни минимальное бытие. Как же можно представить максимум несуществующим, если его минимальное бытие есть его максимальное бытие? Притом ничего нельзя представить существующим без бытия, а абсолютное бытие не может быть ничем иным, кроме абсолютного максимума; следовательно, без этого максимума невозможно ничего представить существующим.

И еще. Максимальная истина есть абсолютный максимум. Но максимально истинно то, что этот простой максимум или существует, или не существует, или существует и не существует, или не существует и не не существует: ничего больше ни сказать, ни придумать невозможно. Что бы из этого ты ни назвал максимально истинным, в моем суждении оно уже содержится; таким образом, я имею в нем максимальную истину, а она есть и максимум просто [24].

17 Дальше. Хотя из предыдущего ясно, что ни это имя «бытие», ни какое-либо другое имя не будут точным именем максимума, который выше всякого имени, однако как раз неименуемость вследствие вознесенности его максимального имени над всяким именуемым бытием предполагает, что ему должно соответствовать максимальное бытие.

Через эти и бесконечное множество подобных рассуждений ученое незнание на основании вышесказанного явственнейше усматривает, что простой максимум существует с такой необходимостью, что он — абсолютная необходимость. С другой стороны, доказано, что простой максимум может быть только один. Таким образом, существование единого максимума — высшая истина.

18 *ГЛАВА 7*

ТРИЕДИНСТВО ВЕЧНОСТИ

Не существовало народа, который не чтил бы бога и не верил в его абсолютную максимальность. У Марка Варрона в книгах «Древностей» находим замечание, что сиссениты [25] поклонялись как такому максимуму единству. А Пифагор, знаменитейший в своем веке мудрец, говорил, что это единство троично. Исследуя истину его слов и восходя в умном постижении, скажем, согласно уже изложенному:

То, что предшествует всякому различию, без сомнения вечно; различие ведь то же, что изменчивость, а все по природе предшествующее изменчивости неизменно и, значит, вечно. Но различие состоит из единого и другого, поэтому оно после единства, как число — после единицы. Таким образом, единство по природе прежде различия, и, поскольку оно по природе предшествует ей, оно вечно.

19 Дальше. Всякое неравенство состоит из равенства и чего-то еще, почему неравенство по природе после равенства. Это можно надежнейше доказать через разрешение (resolutio). В самом деле, любое неравенство разрешается в равенство: равное находится между бóльшим и меньшим, поэтому, если отнимешь избыток, обнаружится равенство, а если, наоборот, имеется недостаток, отними от второго избыток, и установится равенство, причем можешь делать это, пока не придешь, отнимая, к простейшим началам. Ясно, что всякое неравенство таким путем отнятия разрешается в равенство, и, значит, равенство по природе предшествует неравенству. С другой стороны, неравенство и различие по природе одновременны: где неравенство, там обязательно различие, и наоборот. В самом деле, между самое меньшее двумя вещами возникает различие, но по отношению к одной из них они образуют раздвоенность, поэтому возникает и неравенство; значит, различие и неравенство будут одновременны по природе, тем более что двоица есть и первое различие и первое неравенство. Но доказано, что равенство по природе предшествует неравенству, а стало быть, и различию; следовательно, равенство вечно.

20 Дальше. Если есть две причины, одна из которых по природе прежде второй, действие первой по природе будет прежде действия последней. Но единство есть или связь, или причина связи, почему вещи и называются связанными, когда соединены вместе. Наоборот, двоица есть или разделение, или причина разделения, ведь двоица есть первое разделение. Если, таким образом, единство — причина связи, а двоица — разделения, то, следовательно, как единство по природе прежде двоицы, так связь по природе прежде разделения. Но разделение и различие одновременны по природе; значит, связь, как и единство, тоже вечна, раз она прежде различия.

21 Итак, доказано, что единство вечно, равенство вечно и так же вечна связь. Вместе с тем много вечных вещей быть не может. В самом деле, если бы вечных вещей было много, то, поскольку всякому множеству предшествует единство, было бы что-то по природе предшествующее вечности, а это невозможно. Кроме того, если бы вечных вещей было много, каждая уменьшала бы собой другую, почему ни одна не была бы совершенной, и оказалось бы нечто вечное, которое было бы не вечным, раз оно несовершенно; поскольку это невозможно, многих вечных вещей быть не может. Но так как единство вечно, равенство вечно и связь тоже вечна, то единство, равенство и связь суть одно.

Это и есть то триединство, поклоняться которому учил Пифагор, первый из всех философов, украшение Италии и Греции.

Впрочем, тут мы должны подробнее сказать о рождении равенства из единства.

ГЛАВА 8

22

О ВЕЧНОМ РОЖДЕНИИ

Кратко покажем теперь, как от единства рождается равенство единства, а от единства и его равенства исходит связь.

Слово «единство» — это как бы «естинство» (ωνταϛ) от греческого ων, что по-латински значит «сущий»; единство есть как бы бытие (entitas). В самом деле, бог есть само бытие вещей, ведь он — форма их существования, а значит, их бытие. А равенство единства есть как бы равенство бытия, то есть равное бытие, или существование. Это равенство бытия есть то, чего в вещи не больше и не меньше, ничуть не сверх и ничуть не в недостатке: если в вещи его больше, она противоестественна, если меньше — ее вовсе нет.

23 Рождение равенства из единства ясно увидим, когда разберем, что такое рождение. Рождение есть повторение единства, то есть размножение тождественной природы, идущее от отца к сыну. Только такое рождение мы и находим в преходящих вещах. Наоборот, рождение единства из единства есть единое повторение единства, то есть единство единожды, потому что размножь я единство дважды и трижды, единство породит из себя уже что-то другое, например двоицу, троицу

или еще какое число. Единство, повторенное едино, рождает только равенство единства; никак иначе рождение единства единством понять невозможно. И разумеется, это рождение вечно.

ГЛАВА 9 24

О ВЕЧНОМ ИСХОЖДЕНИИ СВЯЗИ

Как рождение единства от единства есть повторение единства единожды, так исхождение от них обоих есть повторение повторения этого единства, или, если угодно, единение единства и равенства того же единства.

Исхождением называется как бы некое распространение от одного к другому; так, если две вещи равны, от одной к другой как бы простирается равенство, их неким образом сочетающее и связывающее. Поэтому справедливо говорится, что связь исходит от единства и от равенства единства: ведь связь не принадлежит только одному, но единение исходит от единства к своему равенству, а от равенства единства — к единству; словом, справедливо говорится, что связь исходит от обоих, раз она как бы простирается от одного к другому. Мы не говорим, с другой стороны, что связь от 25
единства или от равенства единству рождается, ведь она не возникает из единства ни через его повторение, ни через его размножение.

Хотя от единства рождается равенство единства и от них обоих исходит связь, все равно и единство, и его равенство, и исходящая от обоих связь — одно и то же, как если бы об одном и том же было сказано: «это — оно — то же». Само «это», называясь «оно», относится к первому, а называясь «то же», связывает и сочетает с первым саму эту отнесенность. И если бы от местоимения «оно» образовать словечко «оность» (iditas), так что можно было бы говорить «единство — оность — тождество», причем оность выражала бы отнесенность к единству, а тождество оности и единства означало бы связь, то все вместе довольно близко соответствовало бы Троице [26].

Если наши святые учители назвали единство От- 26
цом, равенство — Сыном, а связь — святым Духом, то они сделали так из-за некоторого сходства с этими

преходящими вещами. В самом деле, у отца с сыном есть некая общность единой для них природы, так что сын равен по этой природе отцу: ведь в сыне нисколько не больше и не меньше человечности, чем в отце. И между ними есть некая связь: ведь природная любовь связывает одного с другим из-за подобия природы, которая у них одна и которая переходит от отца к сыну; недаром отец любит сына больше, чем всякого другого, с кем его объединяет общее человечество. От этого, пускай отдаленнейшего, сходства единство было названо Отцом, равенство — Сыном, а связь — любовью, или святым Духом, причем только в отношении творений, как мы еще покажем яснее в своем месте [27].

По-моему, следуя таким путем Пифагору, мы всего яснее можем рассмотреть троичность в единстве и единство в вечно поклоняемой Троице.

27 *ГЛАВА 10*

О ТОМ, ЧТО ПОНИМАНИЕ ТРОИЧНОСТИ В ЕДИНСТВЕ ВСЕ ПРЕВОСХОДИТ

Рассмотрим теперь, что имеет в виду Марциан, когда говорит, что философия, желая подняться к познанию этой троичности, отбросила круги и сферы [28].

Выше показано, что простейший максимум единствен. Но, будучи таковым, он не может быть ни совершеннейшей телесной фигурой, то есть шаром, ни совершеннейшей плоской фигурой, то есть треугольником, ни простой прямизной, то есть линией. Максимум выше всего этого, так что обязательно нужно отбросить все постигаемое чувством, воображением или рассудком с помощью этих своих вещественных подпорок и прийти к пониманию такой высшей простоты и абстракции, где все вещи суть одно: где линия есть треугольник, круг и шар; где единство есть троичность и наоборот; где акциденция есть субстанция, где тело есть дух, движение есть покой и так далее. Это станет ясно, когда мы поймем, что каждая вещь в едином есть само это единое, а оно — и единое и все, и, значит, любая вещь в нем есть все.

Впрочем, если ты не понимаешь, что максимальное единство обязательно троично, значит, ты еще не отбросил как следует шар, круг и подобное: максималь-

ность единства нельзя понять должным образом, не поняв его троичности. Воспользуемся тут уместными 28
примерами.

Единство понимания есть, очевидно, не что иное, как понимающее, понимаемое и понятие. И вот, если захочешь перейти к максимуму [этого единства], отправляясь от понимающего, и скажешь, что максимум есть максимально понимающее, а не прибавишь, что он есть также и максимально понимаемое и максимальное понятие, твое представление о максимальном и совершеннейшем единстве неправильно. В самом деле, если это единство есть максимальное и совершеннейшее понимание, а без всех этих трех его коррелятов (correlationibus) оно не будет ни пониманием, ни совершеннейшим пониманием, то неправильно представляет себе единство человек, не поднимающийся до троичности этого единства.

Еще. Единство есть не что иное, как троичность, потому что означает нераздельность, различенность и связь: поистине нераздельность происходит от единства, так же и различение, и равным образом единение, или связь. Соответственно максимальное единство есть не что иное, как нераздельность, различенность и связь: в качестве нераздельности оно есть вечность, или безначальность, потому что вечность ни от чего не отдельна; в качестве различенности оно происходит от вечности с ее непреходящим постоянством; а в качестве связи, или соединения, исходит от обоих.

И еще. Стоит мне сказать: «Единство есть макси- 29
мум», как я уже выражаю троичность. Ведь, говоря «единство», я называю безначальное начало; говоря «максимум», я называю изначальное начало; связывая и соединяя то и другое связкой «есть», я называю нечто исходящее от того и другого.

Наконец, если, как ясно доказано выше, максимум един, поскольку минимум, максимум и связь суть одно, так что само единство и минимально, и максимально, и единяще, то и отсюда ясно, что философии, пожелавшей в простейшем созерцании понять необходимую троичность максимального единства, надо отбросить все относящееся к области воображения и рассудка.

Тебя, конечно, удивит сказанное нами, а именно, что желающий понять максимум в простом созерцании должен совершить скачок за пределы вещественного

различия и разнообразия, подобно тому как он должен выйти за пределы всех математических фигур на том основании, что, как мы выразились, прямая линия в максимуме есть вместе и плоскость, и круг, и шар. Ради большей остроты понимания попытаюсь подвести тебя к этим вещам простейшим путем с помощью надежного примера, который покажет всю необходимость и правильность наших положений. Если постараешься подняться от знака к истине, понимая слова в переносном смысле (transsumptive), она приведет тебя к величайшему наслаждению, и в знающем незнании ты продвинешься на этом пути так, что в меру, доступную возвышенным стремлениям человеческого духа, сможешь увидеть единый непостижимый максимум, триединого вечно благословенного бога.

30 *ГЛАВА 11*

О ТОМ, ЧТО МАТЕМАТИКА ЛУЧШЕ ВСЕГО ПОМОГАЕТ НАМ В ПОНИМАНИИ РАЗНООБРАЗНЫХ БОЖЕСТВЕННЫХ ИСТИН

Все наши мудрые и божественные учители сходились в том, что видимое поистине есть образ невидимого и что творца, таким образом, можно увидеть по творению как бы в зеркале и подобии [29]. Возможность символически исследовать сами по себе непостижимые для нас духовные вещи коренится в сказанном выше [30]: все взаимно связано какой-то — правда, для нас темной и [в точности] непостижимой — соразмерностью, так что совокупность вещей образует единую Вселенную и в едином максимуме все есть само Единое.

Хотя всякий образ очевидно стремится уподобиться своему прообразу, однако кроме максимального образа, который в силу единства природы есть то же самое, что и прообраз, нет настолько равного прообразу образа, чтобы он не мог без конца становиться более подобным и равным прообразу, как уже ясно из предыду-
31 щего. Поскольку разыскание ведется все-таки исходя из подобий, нужно, чтобы в том образе, отталкиваясь от которого мы переносимся к неизвестному, не было по крайней мере ничего двусмысленного; ведь путь к неизвестному может идти только через заранее и несомненно известное. Но все чувственное пребывает в

какой-то постоянной шаткости ввиду изобилия в нем материальной возможности. Самыми надежными и самыми для нас несомненными оказываются поэтому сущности более абстрактные, в которых мы отвлекаемся от чувственных вещей, — сущности, которые и не совсем лишены материальных опор, без чего их было бы нельзя вообразить, и не совсем подвержены текучей возможности.

Таковы математические предметы. Недаром именно в них мудрецы искусно находили примеры умопостигаемых вещей, и великие светочи древности приступали к трудным вещам только с помощью математических подобий. Боэций, ученейший из римлян, даже утверждал, что никому не постичь божественной науки, если он лишен навыка в математике [31]. Не Пифагор ли, 32
первый философ и по имени и по делам, положил, что всякое исследование истины совершается через число? Пифагору следовали платоники и наши первые учители настолько, что Августин, а за ним Боэций утверждали, что первоначальным прообразом творимых вещей было в душе создателя несомненно число [32]. Разве Аристотель, который, опровергая предшественников, желал предстать единственным в своем роде, сумел показать нам в «Метафизике» различие сущностей каким-то другим образом, чем в сравнении с числами? Желая преподать свое учение о природных формах — о том, что одна пребывает в другой, — он тоже был вынужден прибегнуть к математическим фигурам и сказать: «Как треугольник в четырехугольнике, так низшее — в высшем» [33]. Молчу о бесчисленных сходных примерах. Платоник Августин Аврелий, исследуя количество души, ее бессмертие и другие высшие предметы, тоже пользовался помощью математики [34]. Наш Боэций счел этот путь самым уместным и постоянно утверждал, что и всякое учение об истине охватывается множеством и величиной. Если угодно, могу сказать короче: разве не с помощью математического доказательства пифагорейцам и перипатетикам только и удалось опровергнуть отрицающее бога и противоречащее всей истине мнение эпикурейцев об атомах и пустоте, доказав, что невозможно прийти к неделимым и простым величинам, которые служили Эпикуру предпосылкой и основой всего его учения? [35]

Вступая на проложенный древними путь, скажем вместе с ними, что если приступить к божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности.

33 *ГЛАВА 12*

КАК МЫ НАМЕРЕНЫ ПОЛЬЗОВАТЬСЯ МАТЕМАТИЧЕСКИМИ ЗНАКАМИ

Но поскольку, как ясно из предыдущего, простой максимум не может быть ничем из познаваемых или мыслимых вещей, то, намереваясь исследовать его через символы, мы должны вырваться за пределы простого уподобления. В математике все конечно, иначе там даже воображением представить было бы ничего нельзя. Если мы хотим воспользоваться конечным как примером для восхождения к максимуму просто, то надо, во-первых, рассмотреть конечные математические фигуры вместе с претерпеваемыми ими изменениями (passionibus) и их основаниями; потом перенести эти основания соответственно на такие же фигуры, доведенные до бесконечности; в-третьих, возвести эти основания бесконечных фигур еще выше, до простой бесконечности, абсолютно отрешенной уже от всякой фигуры. Только тогда наше незнание непостижимо осознает, как нам, блуждающим среди загадок, надлежит правильнее и истиннее думать о наивысшем.

34 Действуя так и приступая к делу под водительством максимальной истины, вспомним сначала разные высказывания святых мужей и высочайших умов, занимавшихся математическими фигурами. Благочестивый Ансельм сравнивал максимальную истину с бесконечной прямизной[36]; следуя ему, мы обращаемся к фигуре прямизны, которую я изображаю в виде прямой линии. Другие многоопытные мужи сравнивали преблагословенную Троицу с треугольником о трех равных прямых углах[37]; поскольку он, как будет показано, обязательно должен иметь бесконечные стороны, его можно назвать бесконечным треугольником. Мы следуем и за ними. Третьи, пытаясь представить в математической фигуре бесконечное единство, называли бога бесконечным кругом. А созерцатели всецело актуального божественного бытия называли бога как бы бесконечным

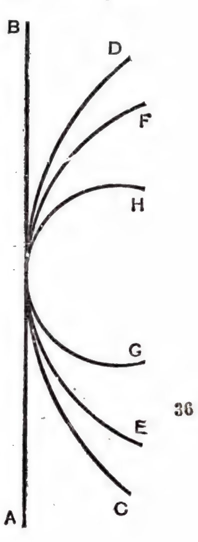
шаром [38]. Опять-таки, мы покажем, что и они правильно понимали величайший максимум и что смысл у них всех один.

ГЛАВА 13 35

ОБ ИЗМЕНЕНИЯХ, ПРЕТЕРПЕВАЕМЫХ МАКСИМАЛЬНОЙ И БЕСКОНЕЧНОЙ ЛИНИЕЙ

Итак, я утверждаю, что если бы существовала бесконечная линия, она была бы прямой, она была бы треугольником, она была бы кругом, и она была бы шаром; равным образом, если бы существовал бесконечный шар, он был бы кругом, треугольником и линией; и то же самое надо говорить о бесконечном треугольнике и бесконечном круге.

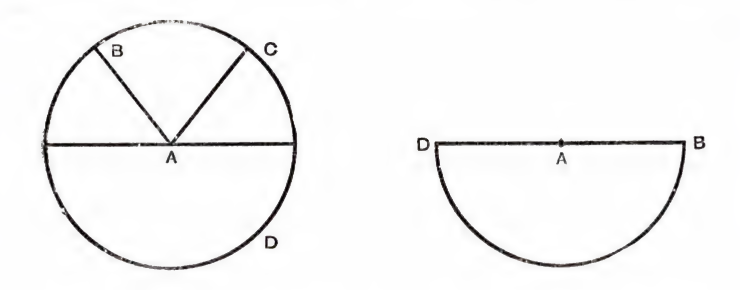
Во-первых, что бесконечная линия будет прямой, очевидно: диаметр круга есть прямая линия, а окружность — кривая линия, бóльшая диаметра; если эта кривая тем меньше в своей кривизне, чем большего круга окружностью она является, то окружность максимального круга, больше которого не может быть, минимально крива, а стало быть, максимально прямя. Минимум совпадает таким образом с максимумом. Даже и на глаз видно, что максимальная линия с необходимостью максимально пряма и минимально крива. Здесь не может оставаться ни тени сомнения, когда мы рассмотрим на фигуре сбоку, что дуга *CD* большего круга больше отступает от кривизны, чем дуга *EF* меньшего круга, а та больше отходит от кривизны, чем дуга *GH* еще меньшего круга, почему прямая линия *AB* будет дугой максимального круга, который уже не может увеличиться. Так мы видим, что максимальная и бесконечная линия по необходимости совершенно прямая и кривизна ей не противоположна; мало того, кривизна в этой максимальной линии есть прямизна. Это первое, что требовалось доказать.



Во-вторых, как сказано, бесконечная линия есть максимальный треугольник, 36
круг и шар. Для доказательства этого надо рассмотреть на конечных линиях, чтó заключено в возможности конечной линии; поскольку все, чем конечная линия

является в возможности, бесконечная линия есть в действительности, мы сможем увидеть искомое еще яснее.

Мы знаем прежде всего, что конечная линия по своей длине может быть длиннее и прямее; а уже доказано, что максимальная линия — самая длинная и прямая. Потом, если линия *AB* будет обведена вокруг неподвижной точки *A*, пока не придет в *C*, возникнет треугольник. Если вращение будет совершаться, пока *B* не придет в свое начальное положение, возникнет круг.



Опять-таки, если *B* будет обведено вокруг неподвижного *A* до точки, противоположной своему начальному положению, то есть до *D*, то из линий *AB* и *AD* образуется одна непрерывная линия и будет описан полукруг. Наконец, если этот полукруг будет обведен вокруг неподвижного диаметра *BD*, то получится шар. И этот шар — последняя возможность линии, целиком переходящей в нем в действительность, потому что шар уже не заключает в себе возможности никакой последующей фигуры.

Поскольку, таким образом, в возможности конечной линии заключены все эти фигуры, а бесконечная линия есть действительным образом все то, возможность чего представляет конечная, то, следовательно, бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар, что и следовало доказать.

Так как ты, наверное, захочешь яснее убедиться, что бесконечное есть действительность всего, что заключено в возможности конечного, дам тебе совершенно удостовериться в этом.

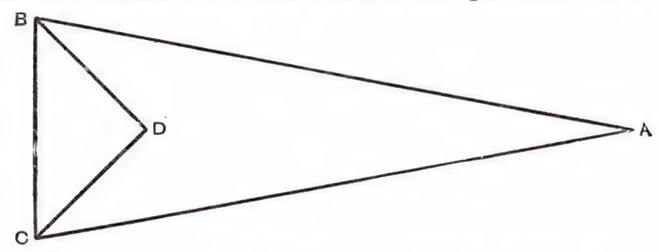
ГЛАВА 14 37

О ТОМ, ЧТО БЕСКОНЕЧНАЯ ЛИНИЯ ЕСТЬ ТРЕУГОЛЬНИК

Воображение, неспособное выйти за пределы чувственных вещей, не улавливает, что линия может быть треугольником, потому что количественное различие обоих несоизмеримо; но для разума это нетрудно. В самом деле, уже доказано, что максимальным и бесконечным может быть только одно. Ясно также, раз всякие две стороны любого треугольника в сумме не могут быть меньше третьей, что если у треугольника одна из сторон бесконечна, две другие будут не меньше. Потом, поскольку любая часть бесконечности бесконечна, у треугольника с одной бесконечной стороной другие тоже обязательно будут бесконечными. Но нескольких бесконечностей не бывает, и за пределами воображения ты трансцендентно понимаешь, что бесконечный треугольник не может состоять из нескольких линий, хоть этот максимальный, не составной и простейший треугольник есть истиннейший треугольник, обязательно имеющий три линии, и, значит, единственная бесконечная линия с необходимостью оказывается в нем тремя, а три — одной, простейшей. То же в отношении углов: в нем будет только один бесконечный угол, и этот угол — три угла, а три угла — один. Не будет этот максимальный треугольник и состоять из сторон и углов, но бесконечная линия и угол в нем — одно и то же, так что линия есть и угол, раз весь треугольник — линия.

Понять это тебе поможет еще восхождение от коли- 38
чественного треугольника к не-количественному (non-quantum). Всякий количественный треугольник, как известно, имеет три угла, равные двум прямым, и чем больше один угол, тем меньше другие. Хотя каждый угол треугольника может увеличиваться только до двух прямых исключительно, а не максимально, в соответствии с нашим первым принципом, однако допустим, что он увеличивается максимально до двух прямых включительно, оставаясь при этом треугольником. Тогда окажется, что у треугольника один угол, который
есть три, и три образуют один. Точно так же ты смо- 39
жешь убедиться, что треугольник есть линия. Любые две стороны количественного треугольника в сумме

настолько длиннее третьей, насколько образуемый ими угол меньше двух прямых; например, поскольку угол *BAC* много меньше двух прямых, линии *BA* и *AC* в сумме много длиннее *BC*. Значит, чем больше этот угол, например угол *BDC*, тем меньше линии *BD* и *DC* превышают линию *BC* и тем меньше поверхность. Если до-

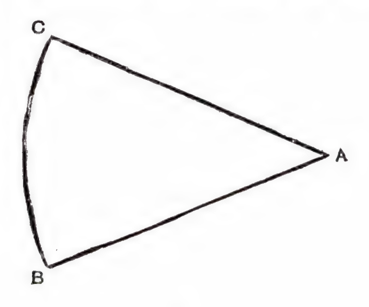


пустить, что этот угол приравняется двум прямым, весь треугольник разрешится в простую линию. Таким допущением, у количественных треугольников невозможным, пользуйся для восхождения к не-количественным, у которых, как видишь, невозможное для количественных становится совершенно необходимым. Отсюда тоже ясно, что бесконечная линия есть максимальный треугольник, как и требовалось доказать.

40 *ГЛАВА 15*

О ТОМ, ЧТО ЭТОТ ТРЕУГОЛЬНИК БУДЕТ КРУГОМ И ШАРОМ

Теперь покажем яснее, что треугольник есть круг. Допустим, что треугольник *ABC* образован вращением линии *AB* вокруг неподвижного *A* до совпадения *B* с *C*. Нет никакого сомнения, что если бы линия *AB* бы-



ла бесконечной и B описало полный круг, вернувшись к началу, то получился бы максимальный круг, частью которого является BC. Но поскольку BC есть часть бесконечной дуги, BC есть прямая линия; а так как всякая часть бесконечности бесконечна, то BC не меньше всей дуги бесконечной окружности. Таким образом BC будет не только частью, но и совершенно всей окружностью, и, значит, треугольник ABC с необходимостью есть максимальный круг. Причем окружность BC как прямая линия не длиннее бесконечной AB, раз больше бесконечности ничего не может быть; не будут BC и AB и двумя [отдельными] линиями, потому что не может быть двух бесконечностей. Стало быть, бесконечная линия, являясь треугольником, есть также круг, что и надо было установить.

Наконец, что бесконечная линия есть шар, обнаруживается так. Линия AB есть окружность максимального круга и, больше того, сама круг, как уже доказано. Согласно вышеизложенному, она проведена в треугольнике от B до C. Но BC — бесконечная линия, как тоже только что доказано; поэтому AB возвращается в C, совершая полный оборот вокруг себя самой. Когда это происходит, из обращения круга вокруг себя с необходимостью возникает шар. 41

Итак, если выше доказано, что ABC есть круг, треугольник и линия, то теперь мы доказали, что ABC есть также шар. Это мы и ставили целью разыскания.

ГЛАВА 16 42

О ТОМ, ЧТО МАКСИМУМ, В ПЕРЕНОСНОМ СМЫСЛЕ, ОТНОСИТСЯ КО ВСЕМУ КАК МАКСИМАЛЬНАЯ ЛИНИЯ К ЛИНИЯМ

Теперь, зная, что бесконечная линия в своей бесконечности есть действительным образом все то, что заключено в возможности конечной линии, мы можем в переносном смысле говорить о простом максимуме, что он есть максимальным образом все то, что заключено в возможности абсолютной простоты: все, что только возможно, то этот максимум есть в максимальной действительности и не как осуществление возможности, а как максимальное бытие; так при получении

треугольника из бесконечной линии эта линия есть треугольник не в смысле его построения из конечной линии, а в действительности такая линия уже и есть бесконечный треугольник, представляющий одно и то же с линией. Кроме того, даже абсолютная возможность в максимуме есть не иное что, как сама действительность максимума; так бесконечная линия есть в своей действительности шар. Иначе в не-максимуме: там возможность не есть действительность; так конечная линия не есть треугольник.

43 Здесь проясняется важное умозрение, которое можно вывести относительно максимума: если максимум таков, что и минимум в нем — тоже максимум, то значит, он поднимается бесконечно выше любого противоположения. Из этого принципа о нем можно вывести столько отрицательных истин, насколько хватит книг или слов; больше того, всякая доступная нам теология вытекает из одного этого первоначала. Недаром величайший испытатель божественного Дионисий Ареопагит в своей «Мистической теологии» [39] говорит, что блаженный Варфоломей чудесно понял теологию, назвав ее одинаково и максимальной и минимальной, потому что, кто это понимает, все понимает, поднявшись за пределы всякого сотворенного разума. Бог, то есть самый максимум, говорит тот же Дионисий в «Божиих именах» [40], не таков, что он есть вот это, а не другое и что он где-то есть, а где-то его нет: он как все, так и ничто из всего, потому что, как сказано в конце «Мистической теологии», бог есть «совершенная и единственная причина всего, поднимающаяся над всяким утверждением; и всякое отрицание тоже превышает его высота, в простой абсолютности пребывая за пределами всех вещей» [41]. А в послании к Гаию он заключает, что
44 бог познается сверх всякой мысли и понятия [42]. В согласии с этим и рабби Саломон говорит, что все мудрецы сходятся на невозможности знанием постичь творца: «Только он понимает свою суть, а наше понимание по отношению к его пониманию выражается в бессилии приблизиться к нему». В другом месте он поэтому тоже говорит в заключении: «Да славится творец, на понимании сущности которого прерывается научное разыскание, безумием оказывается мудрость и суетой — изящество словес» [43]. Это и есть то знающее незнание,

которого мы ищем; и Дионисий многообразно стремился доказать, что творца можно найти только таким путем — исходя, по-моему, именно из вышесказанного начала.

И вот, перенесем наше умозрение — а мы его вывели из того, что бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна,— на простейшую и бесконечную сущность максимума. Она есть простейшая сущность всех сущностей; все сущности настоящих, прошлых и будущих вещей всегда и вечно пребывают актуально в этой сущности, так что все сущности — это как бы сама же всеобщая сущность; сущность всех вещей есть любая другая сущность таким образом, что она есть одновременно и все они, и ни одна в отдельности; и как бесконечная линия есть точнейшая мера всех линий, так максимальная сущность есть точнейшая мера всех сущностей. Ведь максимум, которому не противоположен минимум, с необходимостью есть точнейшая мера всего — не больше любой вещи, поскольку минимум, и не меньше ее, поскольку максимум,— а все измеримое оказывается между максимумом и минимумом, так что бесконечная сущность есть вернейшая и точнейшая мера всего. 45

И чтобы увидеть это еще яснее, подумай, что если бы одна бесконечная линия состояла из бесконечного числа отрезков в пядь, а другая — из бесконечного числа отрезков в две пяди, они все-таки с необходимостью были бы равны, поскольку бесконечность не может быть больше бесконечности. Соответственно как одна пядь в бесконечной линии не меньше, чем две пяди, так бесконечная линия не становится по прибавлении двух пядей больше, чем по прибавлении одной. Мало того: поскольку любая часть бесконечности — тоже бесконечность, одна пядь бесконечной линии так же превращается во всю бесконечную линию, как две пяди. Точно так же, раз всякая сущность в максимальной сущности есть сама эта максимальная сущность, максимум есть не что иное, как точнейшая мера всех сущностей. Причем не найти другой точной меры всякой сущности, кроме этой; ведь все прочие недостаточны и могут быть точнее, как ясно показано выше [44]. 46

47 *ГЛАВА 17*

ДРУГИЕ ГЛУБОЧАЙШИЕ УЧЕНИЯ, ПРОЯСНЯЮЩИЕСЯ ИЗ ТЕХ ЖЕ ОСНОВАНИЙ

Еще о том же. Конечная линия делима, а бесконечная неделима, потому что у бесконечности, где максимум совпадает с минимумом, нет частей. Но поскольку в величинах, как показано выше, нельзя прийти к минимуму, меньше которого ничего не может быть, конечная линия не делима на нелинии, благодаря чему в своем основании (ratio) она неделима: линия в одну пядь не менее линия, чем в один локоть. Получается, таким образом, что основание конечной линии — бесконечная линия! Так и максимум просто — основание всех вещей. В свою очередь основание есть мера, и Аристотель справедливо говорит в «Метафизике», что первое есть мера и мерило всего, поскольку основание всего [45].

48 Еще. Как бесконечная линия, основание конечной линии, неделима и, следовательно, неизменна и постоянна, так и основание всех вещей, бог благословенный, вечно и неизменно. Здесь проясняется мысль и великого Дионисия, что сущность вещей нетленна [46], и других, говоривших, что основание вещей вечно, например божественного Платона, который, по словам Халкидия, учил в «Федоне», что един прообраз, идея всех вещей, как он есть в себе, но в отношении множественных вещей многими кажутся и прообразы [47]. И действительно, когда я рассматриваю линию в две пяди, линию в три пяди и так далее, предстают две вещи, а именно единое и одинаковое у каждой и любой линии основание и имеющееся между линией в две пяди и линией в три пяди различие, так что кажется, будто одно основание у линии в две пяди и другое — у линии в три пяди. С другой стороны, ясно, что в бесконечной линии линия в две пяди не отличается от линии в три пяди, а ведь она есть основание всякой конечной линии, и, значит, у обеих линий основание одно. Различие будь то вещей, будь то линий не от различия основания, оно у них едино, а от того привходящего обстоятельства, что они не в равной мере причастны этому основанию. Словом, есть только одно основание всего и все ему по-разному причастно.

А что все причастно по-разному, получается оттого, 49
что, как доказано выше[48], не может быть двух вещей, равно подобных и, значит, в точном равенстве причастных единому основанию. Приобщиться к нему с высшим равенством можно только через максимум, а он ведь и есть само это бесконечное основание: как есть только одно максимальное единство, так возможно только одно равенство единства, а такое равенство в силу своей максимальности и есть основание всего. Это подобно тому, как есть только одна бесконечная линия, основание всех конечных, и именно из-за неизбежного отпадения от этой бесконечной конечная линия уже не может быть своим собственным основанием, как она не может быть одинаково бесконечной и конечной; а поскольку никакие две конечные линии не могут быть в точности равны — ведь точное, то есть максимальное, равенство есть не что иное, как сам максимум,— то не найти и двух линий, в равной мере причастных единому основанию всех.

Потом. Как сказано выше, бесконечная линия не 50
больше и не меньше в линии длиной в две пяди, чем эта линия длиной в две пяди; то же в отношении линии длиной в три пяди и так далее. Благодаря неделимости и единству бесконечная линия присутствует целиком в любой конечной. Но, присутствуя целиком в любой конечной, она не делится и не превращается в конечную, ведь иначе, находясь целиком в линии длиной в две пяди, она так же не могла бы быть в линии длиной в три пяди, как две пяди не есть три пяди: бесконечная линия целиком присутствует в каждой линии так, что она — ни в одной из них постольку, поскольку каждая из-за своей конечности отлична от других. Словом, бесконечная линия вся целиком присутствует в каждой линии так, что каждая — в ней. Надо рассмотреть это в сопряжении, и мы ясно увидим, что максимум — в любой вещи и ни в одной вещи, и означает это только то, что, пребывая в любой вещи одним и тем же основанием, как и любая вещь пребывает в нем в качестве самого же этого основания, максимум пребывает в себе самом. Одно и то же сказать, что максимум есть мера и мерило всего, что простой максимум пребывает в самом себе или что максимум есть максимум. Это значит, что никакая вещь не пребывает в самой себе помимо максимума и всякая вещь

пребывает в самой себе постольку, поскольку покоится в своем основании и поскольку ее основание есть максимум.

51 Опираясь на это и руководствуясь аналогией бесконечной линии, наш ум лучше всего может приблизиться в святом незнании к превосходящему любое понятие максимуму просто. В самом деле, мы ясно видим теперь, что находим бога путем отстранения причастных ему вещей: все сущее причастно его бытию; если отнять это приобщение к нему всего сущего, останется простейшее бытие, единая сущность всего. И созерцать это бытие мы можем только в высотах ученого незнания, потому что, когда я отстраняю из своей мысли все причастное бытию, кажется, что ничего не остается; недаром великий Дионисий говорит, что понятие бога приближается больше к ничто, чем к чему-то [49]. Но святое незнание учит меня: то, что кажется уму ничем, есть непостижимый максимум.

52 *ГЛАВА 18*

О ТОМ, КАК ТЕ ЖЕ ПРИМЕРЫ ДАЮТ НАМ ПОНЯТЬ ПРИЧАСТНОСТЬ К БЫТИЮ

Дальше. Возбужденный предыдущим, наш ненасытимый ум в величайшем увлечении начинает настойчиво разыскивать, как яснее рассмотреть это приобщение к единому максимуму, и, снова помогая себе примером бесконечной линейной прямизны, утверждает:

Невозможно, чтобы кривое, всегда допуская увеличение и уменьшение [кривизны], стало максимальным или минимальным; да и вообще кривизна, как таковая, не есть нечто, ибо она есть отпадение от прямой. Все бытие, какое есть у кривой, идет от причастности прямизне, поскольку максимально и минимально кривое есть не что иное, как прямое. Таким образом, чем менее крива кривая (например, окружность увеличивающегося круга), тем больше она причастна прямизне,— не то что она принимает ее часть, ведь бесконечная прямизна не делится на части, но чем прямая конечная линия больше, тем больше она оказывается причастна бесконечности максимальной бесконечной линии. И вот, как конечная линия, поскольку она пряма (а в ее прямизну разрешается минимальная

кривизна), причастна бесконечной линии более простой причастностью, кривая же не такой простой и непосредственной, а больше опосредствованной и отдаленной причастностью, через посредство прямизны, которой кривая причастна,— точно так же есть вещи, непосредственней причастные самодовлеющему (in seipso subsistentem) максимальному бытию, как простые конечные субстанции, и есть другие, причастные максимальному бытию не сами по себе, а через посредство субстанций, как акциденции. Несмотря на все различие видов причастности, прямое остается мерой и себя самого и кривого, как говорит Аристотель[50]; как бесконечная линия есть мера линии и прямой и кривой, так максимум есть мера всех вещей, как бы по-разному они к нему ни приобщались.

Здесь приоткрывается и смысл его слов о том, что 53
субстанция не допускает ни своего увеличения, ни уменьшения[51]. Это так же верно, как то, что прямая конечная линия в качестве прямой не допускает увеличения и уменьшения, и только в качестве конечной из-за разной причастности бесконечной линии одна больше или меньше относительно другой, причем никогда не найти двух совершенно равных. Наоборот, кривая в своей причастности к прямизне допускает увеличение и уменьшение, а потом еще и в той прямизне, которой причастна, тоже допускает увеличение и уменьшение, уже в качестве прямой. И отсюда же ясно, что акциденции тем благороднее, чем более благородной субстанции причастны. Здесь видно и то, что способны существовать только вещи, причастные бытию первоначала или сами по себе, или через другое сущее, как линии бывают только или прямые, или кривые. Поэтому Аристотель справедливо разделил все сущее в мире на субстанции и акциденции[52].

Итак, и у субстанции и у акциденции есть одна 54
точнейшая мера, сам простейший максимум. Хоть он и не субстанция и не акциденция, однако из всего сказанного совершенно ясно, что ему больше пристало имя не акциденции, а непосредственно ему причастного, то есть субстанции. Недаром величайший (maximus) Дионисий называет его бо́льшим, чем субстанция, или сверхсубстанциальным[53], а не сверхакцидентальным, потому что сказать «сверхсубстанциальный» больше, чем сказать «сверхакцидентальный», и,

значит, это лучше отвечает величайшему максимуму. С другой стороны, он зовется «сверхсубстанциальным» — то есть, надо понимать, все-таки не субстанцией,— потому что это ниже его, он выше субстанции. Словом, отрицание вернее подходит максимуму, как скажем ниже по поводу имен бога [54].

Можно было бы многое узнать из предыдущего о различии и благородстве акциденций и субстанций, но об этом здесь нет места говорить.

ГЛАВА 19

55
ПЕРЕНЕСЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО ТРЕУГОЛЬНИКА НА МАКСИМАЛЬНУЮ ТРОИЧНОСТЬ

Пусть теперь наше ученое незнание развернет нам то, что было сказано и доказано выше относительно тождества максимальной линии и максимального треугольника.

Было доказано, что максимальная линия есть треугольник, и поскольку эта линия — простейшая, простейшее оказывается троичным. Всякий угол треугольника будет линией, раз весь треугольник — линия, и значит, бесконечная линия троична. С другой стороны, многих бесконечностей быть не может, и, значит, троичность есть единство.

Кроме того, поскольку угол, противоположный большей стороне, как известно из геометрии, больше, а здесь у нас треугольник, у которого нет стороны не бесконечной, то углы будут максимальными и бесконечными. Значит, один будет не меньше других и два — не больше третьего; но раз вне бесконечного количества не может быть количества, то и вне одного бесконечного угла другие невозможны, а стало быть, один будет в другом и все три будут единый максимум.

56 И еще. Как максимальная линия не больше линия, чем треугольник, круг или шар, но поистине есть все это без составности, согласно доказанному, таким же образом простой максимум существует в качестве линейного максимума, что можно назвать сущностью; существует в качестве треугольного максимума, что можно назвать троицей; существует в качестве круглого, что можно назвать единством; существует в качестве шарового, что можно назвать актуальным бытием.

Соответственно максимум есть актуально триединая сущность, причем сама эта сущность есть не что иное, как троица, и эта троица не что иное, как единство, и ее актуальность не что иное, как единство, троичность и сущность, хотя высшая истина в том, что максимум есть все это тождественным и простейшим образом. Как верно то, что максимум существует и что он един, так верно и то, что он троичен,— тем способом, каким истина троичности не противоречит простейшему единству, но есть само это единство.

Дело и не может обстоять иначе, чем как стано- 57
вится понятным по подобию с максимальным треугольником. Поэтому, узнавая из всего вышесказанного, что он есть истинный треугольник и вместе истинная простейшая линия, мы в возможной для человека мере приближаемся благодаря знающему незнанию к пониманию Троицы. Действительно, мы не видим возможности обнаружить в максимальном треугольнике один угол, потом другой и, наконец, еще третий, как в конечных треугольниках, потому что в единстве треугольника, не имеющего состава, не может быть первого, второго и третьего: единое здесь троично без численного умножения, и недаром ученейший Августин сказал: «Начиная считать Троицу, ты отступаешь от истины»[55]. Думая о боге, надо по возможности в простейшем понятии охватывать противоположности, опережая их в предшествующем им единстве; скажем, различие и нераздельность в божественном нужно мыслить не как два противоречащих качества, а в предшествующем им простейшем принципе, где различие есть не иное что, как нераздельность[56]. Тогда мы яснее поймем и тождество троичности и единства: где различие есть нераздельность, там троичность есть единство, и наоборот, где неразличенность есть различие, там единство есть Троица. То же в отношении множественности лиц и единства сущности: где множественность есть единство, троичность лиц тождественна единству сущности, и наоборот, где единство есть множественность, единство сущности есть троичность лиц.

Все это ясно видно на нашем примере, где простей- 58
шая линия есть треугольник, и наоборот, простой треугольник есть линейное единство. Здесь видно также, что сосчитываться на счет «один», «два», «три»

углы [максимального] треугольника не могут, раз каждый находится в любом другом. Как говорит Сын божий: «Я в Отце, и Отец во Мне» [57]. С другой стороны, истина треугольника требует, чтобы углов было три, а значит, здесь поистине и три угла, и каждый — максимальный, и все — один максимум. Истина треугольника требует, сверх того, чтобы один угол не был другим [58]; так же и истина единства простейшей сущности требует, чтобы три не были какими-то различными тремя, а одним, так что это тоже здесь истинно.

Соедини видимые противоположности в предшествующем им единстве, как я сказал, и получишь не один да три или наоборот, а триединое, или единотроичное. И это — абсолютная истина.

59 *ГЛАВА 20*

ЕЩЕ О ТРОИЦЕ И О ТОМ, ЧТО В БОГЕ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ЧЕТВЕРИЦЫ И ТАК ДАЛЕЕ

Дальше. Истина Троицы, триединство (triunitas), требует, чтобы тройственное было единым, почему оно и называется триединым. Но это удается понять только таким образом, что соотношением (correlatio) различное соединяется, а порядком (ordo) различается. Соответственно при построении конечного треугольника сначала имеем один угол, потом другой и, наконец, третий из обоих первых, причем эти углы взаимно соотнесены, образуя единый треугольник. Так же и в бесконечном треугольнике — бесконечным образом. Однако понимать здесь все нужно так, чтобы при мысли о первом в вечности последующее не оказывалось противоположным ему понятием, иначе первичность и последование с бесконечным и вечным никак не вяжется. Отец не прежде Сына и Сын не после Отца; Отец прежде Сына только так, что Сын не позднее его. Если Отец есть первое лицо, то Сын есть второе не после него, но как Отец — первое лицо без предшествования, так Сын — второе лицо без последования; и равным образом третье лицо, святой Дух. Впрочем, достаточно; выше обо всем этом было уже ясно сказано [59].

60 Но относительно вечноблагословенной Троицы, пожалуйста, обрати внимание еще на то, что максимум

троичен, а не четверичен, не пятиричен и так далее,— вещь, поистине достойная упоминания. Такое противоречило бы максимальной простоте и совершенству.

В самом деле, всякая многоугольная фигура своим простейшим первоэлементом имеет треугольник, то есть минимальную многоугольную фигуру, меньше которой не может быть. Но доказано, что простой минимум совпадает с максимумом. Треугольник занимает тем самым в ряду многоугольников такое же положение, какое единое занимает в числовом ряду: как всякое число разрешается в единство, так многоугольник разрешается в треугольник. Поэтому максимальный треугольник, с которым совпадает минимальный, свертывает в себе все многоугольные фигуры; максимальный треугольник относится ко всякому многоугольнику, как максимальное единство относится ко всякому числу. Наоборот, четырехугольная фигура не минимальна, что очевидно, поскольку треугольник меньше ее; значит, простейшему максимуму, который может совпасть только с минимумом, четырехугольник, всегда составный и потому больший минимума, подходить никак не может. Больше того, «быть максимумом» и «быть четырехугольником» заключает в себе противоречие: такой максимум не мог бы быть точной мерой треугольников, потому что всегда превосходил бы их, а какой же он максимум, если он не мера всего? Да и как может быть максимумом то, что возникает из чего-то другого, составно и, следовательно, конечно?

Кроме того, уже показано, что из возможности про- 61
стой линии сначала возникает простой — в ряду многоугольных фигур — треугольник, потом простой круг, потом простой шар, и не получается никаких других, кроме этих элементарных фигур, которые в своем конечном состоянии несоизмеримы друг с другом и свертывают в себе все остальные фигуры. Если бы мы захотели придумать меры для всех измеримых количеств, то, во-первых, нам потребовалась бы для длины бесконечная максимальная линия, с которой совпал бы минимум, потом равным образом для прямолинейной ширины понадобился бы максимальный треугольник, для круговой ширины — максимальный круг, а для глубины — максимальный шар; с другими фигурами, чем эти четыре, охватить все измеримое невозможно. Поскольку все эти меры обязательно должны

быть бесконечными и максимальными, чтобы с ними совпал минимум, а многих максимумов не может быть, то получается единый максимум; но раз он оказывается мерой всякого количества, мы и называем его тоже всем тем, без чего нет максимальной меры, хотя рассмотренный в себе, безотносительно к измеряемому, максимум по-настоящему не может ни быть, ни носить имя ни одной из перечисленных фигур, потому что он бесконечно и несоизмеримо выше их. Точно так же и максимум просто, поскольку он мера всего, мы называем всем тем, без чего невозможно представить его всеобщей мерой. Он бесконечно выше всякой троичности, но мы называем его троичным, потому что иначе мы не могли бы понять его как простую причину, меру и мерило всех вещей, единство бытия которых заключено в троичности, как в геометрических фигурах единство треугольности заключено в тройственности углов, хотя по-настоящему ни это имя, ни наше понятие троичности вне отношения к вещам максимуму никак не подходит, бесконечно отставая от его максимальной и непостижимой истины.

62 Итак, мы считаем максимальным треугольником простейшую меру всего существующего в тройственности, каковы действия и деяния, бытие которых трояко складывается из возможности, объекта и действительности: умозрения, понятия, воления, сходства, несходства, красо́ты, пропорции, соотношения, природные влечения и равным образом все прочие вещи, единство бытия которых состоит в [троичной] множественности, как вообще всякое природное бытие и действие состоит в соотношении действующего начала, пассивного начала и их общего результата.

63 *ГЛАВА 21*

ПЕРЕНЕСЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО КРУГА НА ЕДИНСТВО

О максимальном треугольнике мы кратко сказали; продолжим сходным образом о бесконечном круге.

Круг есть фигура, совершенная по единству и простоте. Но, как уже доказано выше, треугольник есть круг[60]. Так же и троичность есть единство. С другой стороны, это единство бесконечно, как бесконечен круг. Поистине оно бесконечно более едино и тождественно, чем какое бы то ни было выразимое и пости-

жимое нами единство, ведь тождество здесь так велико, что предшествует всем, даже прямым, противоположностям, потому что ни другое, ни различное ему здесь не противоположны. По этой причине, ввиду бесконечного единства максимума, все ему присущее есть он сам без внутренних различий и инаковости: так, премудрость не есть в нем что-то другое по сравнению с его добром, а то же самое, ведь всякое различие в нем есть тождество; его могущество как предельно единое предельно крепко и бесконечно; а его совершенно единая длительность такова, что прошедшее в ней не иное для будущего, а будущее не иное для настоящего, но все суть нераздельнейше единая длительность, или вечность, без начала и конца, потому что начало в нем так велико, что и конец в нем — начало.
Все это являет собой бесконечный круг, вечный без на- 64
чала и конца, нераздельно единый и всеобъемлющий.

Еще. Поскольку это максимальный круг, его диаметр тоже максимален, а раз многих максимумов не может быть, такой круг до того един, что его диаметр есть окружность. Но у бесконечного диаметра бесконечна и середина, середина же есть центр; значит, центр, диаметр и окружность у такого круга тождественны. Наше незнание учится отсюда непостижимости максимума, которому не противоположен минимум и в котором центр есть окружность. Ты видишь, что простой и неделимый максимум целиком залегает внутри всего как бесконечный центр, что он извне всего охватывает все как бесконечная окружность и что он все пронизывает как бесконечный диаметр. Он начало всего как центр, конец всего как окружность, середина всего как диаметр. Он действующая причина как центр, формальная причина как диаметр, целевая причина как окружность. Он дарует бытие как центр, правит как диаметр, хранит как окружность,— и многое в том же роде.

Ты начинаешь понимать разумом, что максимум 65
ничему в мире не тождествен и ни от чего не отличен, но что все в нем, из него и через него, поскольку он окружность, диаметр и центр. Не то что он есть круг или окружность, диаметр или центр; нет, он — только простейший максимум, который мы исследуем через эти уподобления, убеждаясь, что он охватывает все существующее и несуществующее, так что небы-

тие в нем есть максимальное бытие, как минимум — максимум.

Кроме того, он — мера всякого круговращения, например превращения из возможности в действительность и возвращения из действительности в возможность, всякого сложения начал в индивиды и разложения индивидов на начала, всяких совершенных круглых форм и кругообразных действий и движений, происходящих вокруг себя и возвращающихся к началу, и всех вообще подобных вещей, единство которых состоит в некоем постоянстве круговращения [61].

66 Из фигуры круга можно было бы извлечь многое относительно совершенства единого, но для краткости пропускаю вещи, которые каждый на основании изложенного легко выведет сам. Прошу только заметить, что всякая теология имеет характер круга и опирается на круг, причем даже названия божественных атрибутов определяются взаимно друг через друга, образуя круг: например, высшая справедливость есть высшая истина, а высшая истина есть высшая справедливость, и так в отношении всего. Если захочешь продолжить отсюда разыскание, бесчисленные прежде скрытые истины теологии могут стать тебе совершенно ясными.

67 *ГЛАВА 22*

О ТОМ, ЧТО БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ СОЕДИНЯЕТ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

Впрочем, чтобы и на деле убедиться, как вышесказанное способно углубить наше понимание, применим его к разысканию о божественном провидении.

Поскольку, как очевидно из предыдущего, в боге свернуто все, даже противоположности, ничто не может избежать его провидения: сделаем мы что-нибудь, сделаем противоположное тому или ничего не сделаем — все уже было заключено в провидении бога. Поэтому ничто не случится иначе как согласно божьему провидению.

68 Потом, хотя бог мог предусмотреть в своем провидении многое, чего не предусмотрел и не предусмотрит, а также предусмотрел многое, чего мог не предусматривать, однако ничего ни добавить к божественному провидению, ни убавить от него нельзя. Возьмем

в сравнении. Человеческая природа проста и едина. Если даже родится человек, рождение которого никогда не ожидалось, к человеческой природе ничего не прибавится, как ничего от нее не убавится, если он не родится, и как ничего не убавляется, когда умирают родившиеся; причина в том, что человеческая природа свернуто заключает как людей, которые существуют, так и людей, которые не существуют и не будут существовать, хотя могли бы. Точно так же, хоть бы случилось то, что никогда не случится, все равно к божественному провидению ничего бы не прибавилось, потому что оно свернуто заключает как происходящее, так и не происходящее, но могущее произойти.

Теперь, как в материи многое, чего никогда не произойдет, заключено возможным образом, так, наоборот, все, что не произойдет, но может произойти, пребывая в божественном провидении, пребывает там не потенциально, а актуально, причем отсюда не следует, что оно существует в [материальной] действительности. Как мы говорим, что человеческая природа имплицирует и заключает в себе бесконечное число созданий — ведь она охватывает не только людей, которые были, есть и будут, но и которые могут быть, хотя никогда не будут, и тем самым заключает изменчивое неизменным образом, подобно тому как бесконечное единство заключает в себе всякое число,— так божие провидение имплицирует и то, что произойдет, и то, что не произойдет, а только может произойти, в том числе противоположные события, подобно тому как род имплицитно соединяет в себе противоположные различия.

Наконец, все, что божие провидение знает, оно знает не по-разному, не в зависимости от времени; ведь оно знает будущее не как будущее и прошлое не как прошлое, но вечным образом, и изменчивое — неизменным образом. В силу этой непреложности и не- 69
изменности ничто не может от него ускользнуть; недаром все относящееся к провидению считается необходимостью, и справедливо, потому что все в боге есть бог, а он — абсолютная необходимость. Таким образом ясно, что события, которые никогда не произойдут, пребывают в божественном провидении вышесказанным способом, хоть им не предусмотрено сбыться, и что бог необходимо предусмотрел в своем провиде-

нии то, что предусмотрел, поскольку его провидение необходимо и неизменно, хоть он мог предусмотреть и противоположное тому, что предусмотрел. Ведь с полаганием свернутого единства еще не полагается свернутая в нем вещь, но с полаганием развертывания [этого единства] обязательно полагается и его свернутость; скажем, хоть завтра я могу читать или не читать, что́ я ни сделаю, я не избегну провидения, охватывающего противоположности. Словом, что бы я ни сделал, все произойдет согласно божественному провидению.

Итак, вышеизложенное учение о том, что максимум предшествует всякому противоположению, поскольку так или иначе охватывает и свертывает все, позволило нам узнать нечто истинное о божественном провидении и других сходных вещах.

70 *ГЛАВА 23*

ПЕРЕНЕСЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО ШАРА НА АКТУАЛЬНОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО БЫТИЯ

Надо еще рассмотреть вкратце то, что касается бесконечного шара.

А именно, мы обнаруживаем у бесконечного шара три сходящиеся в центре максимальные линии длины, ширины и глубины. Но центр максимального шара равен диаметру и окружности, и, значит, центр у него равен этим трем линиям; вернее, центр и есть все эти линии, то есть длина, ширина и глубина. Таким же образом простейший и бесконечный максимум будет всякой длиной, шириной и глубиной, которые в нем суть единая и простейшая максимальная неделимость. Как центр он предшествует всякой ширине, длине и глубине, и он же их конец и середина, поскольку в бесконечном шаре центр, ширина и окружность тождественны. Как бесконечный шар всецело действителен[62] и совершенно прост, так максимум совершенным и простейшим образом актуален, и как шар есть действительность линии, треугольника и круга, так максимум — актуальность всего: всякое действительное существование от него получает всю свою актуальность и всякое существование существует действительным образом ровно настолько, насколько пребывает в его бесконечном акте.

Поэтому максимум есть форма форм и форма бытия, или максимальное актуальное бытие. Глубоко 71
было прозрение Парменида, говорившего, что бог есть то, для чего быть всем, что есть, значит, быть всем тем, что оно есть[63]. В самом деле, как шар есть последнее совершенство фигур, больше которого нет, так максимум есть совершеннейшее совершенство всего настолько, что все несовершенное в нем есть высшее совершенство, как бесконечная линия есть шар, а [бесконечная] кривизна — прямизна: составность в нем — простота, различие — тождество, инаковость — единство и так далее. Как может быть какое-то несовершенство там, где несовершенство есть бесконечное совершенство, возможность — бесконечная действительность и так далее?

Через подобие максимума максимальному шару мы 72
ясно видим теперь, что он есть единая простейшая и точнейшая мера всей Вселенной и всего существующего во Вселенной, раз целое в нем не больше, чем часть, как шар не больше, чем бесконечная линия. Бог есть единое простейшее основание всего мирового целого, и как после бесчисленных круговращений возникает шар, так и бог, наподобие максимального шара, есть простейшая мера всех круговращений, ведь всякое животворчество, всякое движение и понимание от него, в нем и через него. У него одно обращение восьмой сферы не меньше, чем ее бесконечные обращения, потому что он — конец всех движений, в котором всякое движение успокаивается как в своей цели; ведь он есть максимальный покой, в котором всякое движение есть покой, и его максимальный покой есть так же мера всех движений, как максимальная прямизна — мера всех круговращений, а максимальное настоящее, или вечность,— мера всех времен.

Итак, все природные движения покоятся в боге 73
как в конечной цели и всякая возможность осуществляется в нем как в бесконечном акте; и поскольку он бытийность всякого бытия, а всякое движение стремится к бытию, то он есть покой движения, его конечная цель как последняя форма и действительность бытия. Все сущее стремится поэтому к нему; но поскольку вещи конечны и не могут быть в совершенно одинаковой мере причастны последней цели, то одни приобщаются к ней через посредство других, как линия воз-

водится к шару через посредство треугольника и круга, треугольник — через посредство круга, а круг — сам через себя.

74

ГЛАВА 24

ОБ ИМЕНИ БОГА И УТВЕРДИТЕЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

После того как теперь мы с божьей помощью на математическом примере постарались в нашем незнании приобрести больший опыт относительно первого максимума, исследуем для полноты нашего учения еще и имя максимума. Если будем верно держать в памяти вещи, часто говорившиеся выше, это рассмотрение не составит труда.

В самом деле, если максимум есть тот максимум просто, которому ничто не противостоит, то ясно, что ему не может подходить никакое собственное имя; ведь все имена налагаются исходя из некоторой неповторимости смысла, благодаря которому одно отличается от другого, а там, где все вещи суть единое, ни-
75 какое собственное имя невозможно. Гермес Трисмегист справедливо говорит: «Поскольку бог есть всеобщность вещей, ни одно имя не есть его имя собственное, иначе или бога пришлось бы называть всеми именами, или все называть его именем»[64], раз в своей простоте бог свернуто заключает всеобщность вещей. По его словам, это собственное имя — которое мы называем неизреченным, а еще тетраграммой, то есть «четырехбуквенным», и которое является собственным потому, что отвечает богу не по тому или иному отношению его к творению, а по его собственной сущности,— надо толковать как «единый и все», или, лучше, как «все в единстве». Так же и мы находили выше, что максимальное единство — то же самое, что все в единстве. Но еще более точным и уместным именем, чем «все в единстве», представляется «единство», и недаром пророк говорит: «В тот день будет Господь един, и имя его — единое»[65], а в другом месте: «Слушай, Израиль (то есть духовно видящий бога): Бог твой един есть»[66].

76 С другой стороны, единство есть имя бога не в том смысле, в каком мы обычно именуем или понимаем единство, потому что как бог превосходит всякое понимание, так тем более он превосходит всякое имя.

Имена налагаются сообразно нашему различению вещей движением рассудка, который много ниже интеллектуального понимания; рассудок не в силах выйти за пределы противоположностей, и нет имени, которому в его движении не противополагалось бы другое. Соответственно, единству в движении рассудка противоположно множество, или многочисленность. Богу подходит не это единство, а такое, которому не противоположны ни различие, ни множество, ни многочисленность. Такое единство и будет его максимальным именем, свертывающим все в простоте своего единства. Это имя несказанно и превосходит всякое пони- 77
мание. В самом деле, кто сможет понять бесконечное, бесконечно предшествующее всякому противоположению единство, где в единой простоте без составления свернуто все сущее, где нет другого или разного, где человек не отличен от льва, а небо не отлично от земли, и тем не менее каждая вещь есть истиннейшим образом она сама,— не в конечности своего бытия, а как свернуто заключаемая максимальным единством[67]? Если бы кто-то смог понять или назвать такое единство, которое, будучи единством, есть все и, будучи максимумом, есть минимум, то он постиг бы имя божие. Но поскольку имя божие есть бог, его имя тоже знает только тот ум, который сам есть максимум и сам есть максимальное имя. Так в ученом незнании мы постигаем: хотя «единство» представляется ближайшим именем максимума, оно еще бесконечно далеко от истинного имени величайшего, которое есть сам максимум.

78 Отсюда ясно, что утвердительные имена, которые мы приписываем богу, его бесконечно умаляют. В самом деле, они присваиваются ему всегда ввиду чего-либо встречающегося среди творений, поскольку же все частное, отдельное, имеющее противоположность может подходить богу только с крайним умалением его, утвердительные определения в отношении его пусты, как говорит Дионисий: если назовешь его истиной, на ум приходит ложь, если назовешь добродетелью, на ум приходит порок, если назовешь субстанцией, на ум приходит акциденция и так далее, тогда как бог если и субстанция, то всеобъемлющая, которой ничто не противостоит, и если истина, то лишь всеобщая и без противоположений, почему эти част-

ные имена могут подходить ему лишь с бесконечным умалением[68]. Никакие вообще утверждения, вкладывая в него нечто от своих значений, не могут ему подходить, потому что он не более нечто, чем все.

79 Если утвердительные имена и подходят ему, то лишь в аспекте творений. Не то что творения суть причина, по какой они ему подходят,— максимум от творений ничего заимствовать не может,— но они ему подходят по его бесконечной потенции к творчеству. В самом деле, бог от века мог творить, иначе он не был бы высшим всемогуществом; значит, хотя это имя «творец» подходит ему с точки зрения творений, оно подходит ему еще и до появления творений, ведь он от века уже мог творить. То же в отношении праведности и всех остальных утвердительных имен, которые мы ради некоего обозначаемого этими именами совершенства переносим на бога с творений, хотя все эти имена от века, еще прежде, чем мы приписали их богу, поистине уже были свернуто заключены в его высшем совершенстве и в его бесконечном имени, как и все означаемые такими именами вещи, с которых мы переносим их на бога.

80 И это настолько верно в отношении всех утвердительных определений бога, что даже имя Троицы и ее лиц, то есть Отца, Сына и святого Духа, прилагается к богу только по его отношению к творениям. В самом деле, если бог есть родитель и Отец оттого, что он единство, рожденный, или Сын, оттого, что он равенство единства, и святой Дух оттого, что он связь обоих, то Сын именуется Сыном явно оттого, что он равенство единства, то есть бытия, или существования. Отсюда ясно, что бог именуется Сыном в отношении вещей оттого, что извечно уже мог сотворить вещи, хотя бы даже и не сотворил их: он есть Сын оттого, что он — равенство бытия вещей, выше или ниже которого вещи не могут существовать. Словом, бог есть Сын от своего равенства существованию вещей, которые он всегда мог создать, хотя бы никогда и не создал; а если бы не мог создать, не был бы ни Отцом, ни Сыном, ни святым Духом, да и вообще не был бы богом. Если рассмотреть поглубже, рождение Отцом Сына и было созданием всего в Слове. Недаром Августин утверждает, что божие Слово есть также искусство и идея по отношению к творениям[69].

Дальше, бог есть Отец оттого, что родил равенство 81
единству, а святой Дух оттого, что он — любовь их обоих друг к другу. Все это тоже по отношению к творениям. В самом деле, оттого, что бог есть Отец, творение начало быть; оттого, что бог есть Сын, оно исполняется совершенством; оттого, что бог есть святой Дух, оно согласно вселенскому порядку вещей. Это — напечатления Троицы в каждой вещи. Такова и мысль Аврелия Августина, который в толковании на стих из книги Бытия «В начале Бог сотворил небо и землю» говорит, что бог сотворил начала вещей потому, что он Отец [70].

Итак, все, что утвердительная теология говорит о 82
боге, коренится в отношении к творению, вплоть до тех хранимых евреями и халдеями священнейших имен, в которых скрыты величайшие таинства богопознания, но которые всегда означают бога только сообразно какой-то частной особенности, кроме четырехбуквенного имени собственного и неизреченного, о котором мы говорили выше: ioth·he·vau·he. Иероним и рабби Саломон в книге «Путеводитель колеблющихся» подробно говорят об этом [71]; их и читай.

ГЛАВА 25 83

ЯЗЫЧНИКИ ИМЕНОВАЛИ БОГА ПО-РАЗНОМУ В АСПЕКТЕ ТВОРЕНИЙ

Язычники тоже именовали бога ввиду разных сторон его творения: Юпитером — ради чудесного милосердия (Юлий Фирмик говорит, что Юпитер настолько благоприятная звезда, что, если бы в небе царил только Юпитер, люди были бы бессмертны), Сатурном — ради глубины помыслов и изобретения необходимых для жизни вещей, Марсом — ради воинских побед, Меркурием — ради благоразумия в совете, Венерой — ради любви, сохраняющей природу, Солнцем — ради мощи природных движений, Луной — ради сохранения влаги, заключающей в себе жизнь, Купидоном — ради единения двух полов; и по той же причине его называли Природой, поскольку он через двоякость пола сохраняет виды вещей. Гермес [Трисмегист] говорит, что все, как живое, так и неживое, двояко по роду, и всеобщая причина, бог, свернуто заключает в себе и мужской и женский род, развертыванием которых он

считал Купидона и Венеру. Валерий Римлянин, держась того же мнения, тоже воспевал Юпитера как всемогущего бога родителя-родительницу. Купидона — [его имя идет] от силы, с какой одна вещь вожделеет (cupit) другой,— называли еще порождением Венеры, то есть природной красоты; а Венеру считали до-
черью всемогущего Юпитера, от которого Природа и
84 все ей сопутствующее. Также и храмы — Мира, Веч-
ности, Согласия, Пантеон и тот, где посредине под открытым небом стоял алтарь бесконечного Термина, которому нет предела (terminus),— и подобные вещи показывают нам, что язычники именовали бога поразному, исходя из отношения к творению.

Все эти имена развертывают всесодержащее единство несказанного имени, и как это истинное собственное имя бесконечно, так бесконечны свернуто заключенные в нем имена частных совершенств. Соответственно, развертывающих имен тоже может быть множество, причем никогда не столько, чтобы уже не могло быть больше. Каждое из них относится к имени собственному и неизреченному, как конечное к бесконечному.

Древние язычники смеялись над иудеями, поклонявшимися неведомому им единому бесконечному богу, но сами поклонялись ему же в его многообразных проявлениях, поскольку поклонялись везде, где замечали божественные дела. Здесь и было тогда различие между людьми: все верили в величайшего единого бога, выше которого нет, только одни, как иудеи и иссениты [72], поклонялись его простейшему единству, в котором он свернуто заключает все вещи, а другие почитали его там, где находили множественные проявления божества, беря чувственно известное как путеводную нить для восхождения к причине и началу. И вот на этом пути совратился простой народ, приняв проявление не за образ, а за истину. Отсюда идолопоклонничество проникло в толпу, тогда как мудрые люди по большей части правильно исповедовали единство бога, как может убедиться всякий, внимательно прочтя «О природе богов» Цицерона [73] и старых философов.

85 Не спорим, некоторые язычники понимали бога, поскольку он бытие вещей, пребывающим вне вещей и только в абстракции, как первоматерия вне вещей существует только в абстрактном понятии. Такие, поклоняясь богу в творениях, даже оправдывали свое идоло-

поклонничество доводами рассудка. Некоторые думали, что бога можно привлечь заклятиями, причем одни заклинали его в ангелах, например сиссениты, другие — в деревьях, как читаем, например, о дереве Солнца и Луны, третьи заклинали его песнопениями в воздухе, воде или храмах. Насколько все они сбились с пути и как далеко отпали от истины, ясно из предыдущего.

ГЛАВА 26 85

ОБ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

Поскольку почитание бога, которому мы поклоняемся в духе и истине, обязательно должно опираться на положительные утверждения о нем, всякая религия в своем богопочитании необходимо идет путем утвердительной теологии, которая славит бога как триединого, премудрого, милосердного, как неприступный свет, жизнь, истину и так далее. Богопочитание всегда направляется верой, скорее достигаемой через ученое незнание, а именно верой, что тот, кому поклоняются как единому, есть единым образом все; что тот, в ком чтут неприступный свет, вовсе не есть свет наподобие этого вещественного, которому противоположна тьма, а простейший и бесконечный, в котором и мрак есть бесконечное сияние; и что этот бесконечный свет всегда светит во тьме нашего незнания, но тьма не может его охватить. Тем самым мы видим, однако, что теология отрицания настолько необходима для теологии утверждения, что без нее бог почитался бы не как бесконечный бог, а скорее как тварь,— идолопоклонничество, воздающее образу то, что подобает только истине. Поэтому полезно будет сказать еще немного и об отрицательной теологии.

Святое незнание научило нас, что бог несказанен 87
и таков потому, что бесконечно выше всего именуемого. Ввиду бесспорной истинности этого мы ближе к истине, когда высказываемся о боге через отстранения и отрицания, подобно великому Дионисию, утверждавшему, что бог не есть ни истина, ни ум, ни свет, ни вообще что бы то ни было выражаемое в словах[74]; рабби Саломон и все мудрые мужи следуют ему. По отрицательной теологии, бог не есть ни Отец, ни Сын, ни святой Дух, он только бесконечность, бесконечность же как таковая и не порождает, и не порождае-

ма, и не имеет исхождений. Поэтому Иларий из Пуатье очень глубоко сказал при различении лиц Троицы: «Бесконечность в вечности, идея в образе, действие в даре» [75], подразумевая, что хоть в вечности мы тоже видим не что иное, как бесконечность, однако порождающей мыслится не сама по себе бесконечность, которая при всей своей тождественности с вечностью остается отрицательным понятием, а вечность, поскольку вечность есть утверждение единства или максимального присутствия и, значит, безначальное начало. «Идея в образе» означает начало от начала; «действие в даре» означает исхождение из обоих.

88 Все это совершенно понятно из предыдущего. В самом деле, хотя вечность есть та же бесконечность, так что вечность не в большей мере присуща Отцу, чем бесконечность, однако сообразно способу рассмотрения вечность приписывается Отцу, но не Сыну и не святому Духу, а бесконечность приписывается всем лицам в равной мере: одна и та же бесконечность при рассмотрении ее единства есть Отец, при рассмотрении ее равенства единству — Сын, при рассмотрении связи обоих — святой Дух, при рассмотрении ее как простой бесконечности — ни Отец, ни Сын, ни святой Дух. Хотя эта бесконечность — как и вечность — есть любое из трех лиц, и, наоборот, любое лицо есть бесконечность и вечность, однако не при ее непосредственном рассмотрении — как выше сказано,— потому что при рассмотрении бесконечности [как таковой] бог не есть ни единое, ни многое. А по теологии отрицания, в боге нет ничего, кроме бесконечности. Поэтому, согласно ей, он не познаваем ни в этом веке, ни в будущем, ибо всякая тварь по отношению к нему есть тьма, неспособная объять бесконечный свет, и бог известен только самому себе.

89 Отсюда ясно, между прочим, что отрицания в теологии истинны, а утверждения недостаточны. При всем том отрицания, отстраняющие от совершеннейшего что-нибудь менее совершенное, истиннее других; так, «бог не есть камень» вернее, чем «бог не есть жизнь или разум», и «бог не есть опьянение» вернее, чем «бог не есть добродетель». В утвердительной теологии — наоборот: истинней утвердительное определение бога, называющее его разумом и жизнью, а не землей,

камнем или телом. Но все это явственнейшим образом следует из сказанного выше.

Поэтому мы говорим в заключение, что точность истины непостижимо светит во тьме нашего незнания. И здесь — то умудренное незнание, которого мы искали и путем которого только и можно по ступенькам науки этого незнания приблизиться к величайшему триединому бесконечно благому богу, чтобы всей силой нашего порыва восхвалять сущего над всем за то, что он сам явил нам свою непостижимость, благословенный вовеки.

КНИГА ВТОРАЯ

ПРОЛОГ 90

Изложив таким образом с помощью символических фигур нашу науку незнания в том, что касается природы абсолютного максимума, попытаемся еще, следуя этой светящей нам во тьме природе, тем же путем исследовать вещи, которые суть все то, что они суть, от абсолютного максимума.

Поскольку, однако, все причинно обусловленное целиком зависит от причины, само по себе ничего не представляет и лишь с возможной близостью уподобления приобщается к своему источнику и основанию, получая от него все свое бытие, то ясно, как трудно постичь природу конкретно ограниченных вещей, когда неизвестен абсолютный прообраз. Поднявшись над собственным пониманием и научившись незнанию, мы должны поэтому, пускай не вмещая точной истины как она есть, прийти по крайней мере к узрению того, что она существует, хоть мы сейчас и не способны ее охватить. Вот цель моего труда в этой части, и пусть твое милосердие рассудит и примет его.

ГЛАВА 1 91

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ВЫВЕДЕНИЮ ЕДИНСТВА И БЕСКОНЕЧНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ

Науке незнания очень поможет, если из нашего первого принципа мы сначала выведем некоторые общие предпосылки; они дадут возможность приемами

одного и того же искусства получать бесконечное множество сходных положений и прояснят нижеследующее.

В основе всего сказанного лежало, что к максимуму бытия и возможности[1] нельзя прийти через превышаемое и превышающее. Соответственно мы вывели выше[2], что точное равенство присуще только богу, откуда следует, что помимо него все на свете различно: никакое движение не может быть равно другому и одно не может быть мерой другого, раз мера неизбежно отличается от измеряемого.

Можешь делать на этом основании бесчисленные выводы. Скажем, в приложении к астрономии ты легко заметишь, что вычислительное искусство лишено точности, раз оно исходит из предпосылки, что движением Солнца можно измерить движение всех других планет. Положение неба, будь то какое-либо место, восход или заход созвездий, возвышение полюса и подобные вещи точно познать тоже невозможно, а поскольку и никакие два места не согласуются в точности по времени и положению, то ясно, что частные суждения на основании звезд далеки от точности.

92 Если потом то же правило применишь к математике, увидишь, что в геометрических фигурах актуально достичь равенства невозможно: ни одна вещь не совпадает в точности с другой ни по фигуре, ни по размеру, и хотя правила построения фигуры, равной данной, в своих логических основаниях верны, однако актуально равенство разных фигур недостижимо. Поднимись отсюда к пониманию того, что хотя истина допускает равенство себе в отвлечении от материальных вещей, скажем, в рассудке, но на опыте в вещах это совершенно невозможно, здесь оно всегда неполное.

93 Дальше, в музыке нет точности по тому же правилу. Ничто не согласуется ни с чем ни по весу, ни по длине, ни по толщине, и поэтому невозможно найти такие точные гармонические пропорции между различными тонами свирелей, колоколов, человеческих голосов и других инструментов, чтобы не могло быть более точных. Степень соразмерности истине разная у разных инструментов и у разных людей; во всем обязательно есть различие в зависимости от места, времени, сложения и прочего. Опять-таки точная про-

порция усматривается только в своем логическом основании, и мы не можем среди чувственных вещей познать на опыте сладостнейшую гармонию без несовершенства, потому что тут ее нет. Поднимись отсюда к пониманию того, что точнейшая максимальная гармония есть пропорция, состоящая в совершеннейшем равенстве, и человек не может услышать ее телесно, потому что, будучи всеобщим строем, она поглотила бы тогда в себе строй нашей души, как бесконечный свет поглощает всякий свет; так что если бы отрешенная от чувственных вещей душа смогла духовным слухом услышать гармонию высшего согласия, она иступила бы из себя в восторге. Здесь можно почерпнуть высокое наслаждение, думая и о бессмертии нашей разумной и рассудочной души, хранящей в своей природе нетленный строй, по согласию или несогласию с которым она сама собой улавливает в музыке гармонию и диссонанс, и о вечной радости, в которую, отрешившись от мира, перенесутся блаженные. Однако об этом в другом месте [3].

Наконец, приложив наше правило к арифметике, мы увидим, что никакие две вещи не могут сойтись в своем числовом определении, а поскольку с изменением числа, растяжимые до бесконечности, меняются состав, сложение, соотношение, гармония, движение и вообще все, то мы и отсюда понимаем меру нашего незнания. Раз никто не тождествен другому ни в чем — ни ощущениями, ни воображением, ни разумом, ни исполнением, будь то в писании, живописи или другом искусстве,— то если бы даже кто-то тысячу лет старался подражать другому, он все равно не достигнет точности, хотя бы чувствами разница иногда и не воспринималась. Искусство по мере сил подражает природе [4], но тоже никогда не сможет в точности уподобиться ей, так что медицина, равно как алхимия, магия и другие искусства превращений, все лишены точной истины, пускай одно из них истиннее в сравнении с другими, скажем, медицина истиннее, чем науки о превращениях, как само собой очевидно. 94

Еще один вывод из того же основания. Раз мы имеем превышаемое и превышающее у противоположностей (простого и сложного, абстрактного и конкретного, формального и материального, тленного и нетленного и так далее), то, значит, невозможно прийти 95

ни к чистому различию противоположных, ни к стечению в одном среднем абсолютно равных свойств: все состоящее из противоположностей располагается по ступеням различия, одного имея больше, другого меньше и приобретая природу той из противоположных вещей, которая пересилила другую. На этом пути рассудок исследует и познает вещи: мы видим, что в одной вещи сложность пребывает в некой простоте, в другой — простота в сложности, в третьей тленность обнаруживается в нетленности, в четвертой наоборот и так далее, как мы разъясним в книге «Предположений», где об этом будет идти речь подробнее[5]. Уже немногого сказанного достаточно, чтобы показать чудесную силу ученого незнания.

96 И еще. Подходя ближе к нашему предмету, скажу: поскольку, как наблюдаем при увеличении числа и постоянном делении, нельзя подняться до максимума и опуститься до минимума просто, иначе получился бы постепенный переход к бесконечности, то ясно, что для всякой данной конечной вещи обязательно всегда возможна и бóльшая или по количеству, или по силе, или по совершенству и другим признакам (раз среди вещей невозможен максимум или минимум просто). Причем, как только что говорилось, этот процесс к бесконечности не приводит. Ведь раз любая часть бесконечности бесконечна, то «больше» и «меньше» там, где совершается восхождение к бесконечности, будет противоречием в себе: «больше» и «меньше» чуждо и бесконечности и чему бы то ни было соразмерному бесконечности, поскольку такое само с необходимостью бесконечно. Окажись возможным в актуальном восхождении прийти к бесконечному числу, двойка не была бы в нем меньше сотни, а бесконечная линия, состоящая из бесконечного множества линий в две пяди, не была бы короче бесконечной линии, состоящей из бесконечного множества линий в четыре пяди. Поэтому невозможна вещь, ставящая предел божественной потенции, которая для любой данности может создать и бóльшую и меньшую, разве что данность эта будет одновременно абсолютным максимумом, как мы выведем в третьей книге.

97 Соответственно только абсолютный максимум негативно бесконечен; только он есть то, чем может быть во всей потенции. Наоборот, Вселенная, охватывая

все, что не есть бог, не может быть негативно бесконечной, хотя она не имеет предела и тем самым привативно бесконечна[6]. При таком рассмотрении она не конечна и не бесконечна. Действительно, она не может быть больше, чем есть, и это от недостатка: возможность, или материя, не простирается за свои пределы. Одно и то же сказать, что Вселенная всегда может быть актуально больше, и сказать, что существует переход возможности в актуальную бесконечность, а такое невозможно, поскольку бесконечная актуальность, то есть абсолютная вечность и сама актуальная потенция всякого бытия, не может происходить из возможности. Хотя в свете бесконечной божественной потенции, которая беспредельна, Вселенная и могла бы быть больше, но из-за неподатливости бытийной возможности, или материи, которая не простираема актуально до бесконечности, Вселенная не может быть больше и, значит, не имеет предела потому, что актуально невозможно ничто большее ее и кладущее ей предел; словом, она привативно бесконечна. Опять-таки Вселенная актуально существует только в конкретной определенности, в которой она существует тем наилучшим образом, какой допускает устройство ее природы; ведь она — творение, с необходимостью происходящее от абсолютного божественного бытия, как мы покажем ниже в нашем знающем незнании с возможной краткостью, ясностью и простотой.

ГЛАВА 2 98

О ТОМ, ЧТО БЫТИЕ ТВОРЕНИЙ НЕПОСТИЖИМО ПРОИСХОДИТ ОТ ПЕРВОГО БЫТИЯ

Как научило нас в предыдущем святое незнание[7], ничто не существует от себя, кроме максимума просто, в котором «от себя», «в себе», «благодаря себе» и «для себя» суть одно, а именно само абсолютное бытие; и все существующее с необходимостью есть то, что оно есть — поскольку оно есть,— от этого бытия; ведь разве зависящее не от себя может существовать иначе, чем от вечного бытия? Но этот максимум далек от всякой зависти[8] и ущербным бытием как таковой наделять не может. У творения, всецело происходя-

щего от абсолютного бытия, тленность, делимость, несовершенство, несходство, множественность и все подобное — не от единого, безграничного, совершенного, нераздельного, вечного максимума и вообще не от
99 какой бы то ни было положительной причины. Как бесконечная линия, причина всякого линейного бытия, есть бесконечная прямизна[9] и кривая линия в качестве линии идет от бесконечной, а в качестве кривой идет не от бесконечной (кривизна сопутствует ее конечности, ведь линия крива оттого, что не максимальна, потому что, будь она максимальна, она не была бы крива, как доказано выше), так и вещам, раз они не могут быть максимумом, случается быть ущербными, искаженными, разрозненными и так далее, чему нет причины в боге. У всякого творения от бога — единство, отличенность и связь со Вселенной, и чем больше в нем единства, тем оно подобнее богу; но что его единство осуществляется в множественности, отличенность — в смешении и связь — в разногласии, то это не от бога и не от какой-то положительной причины, а потому, что так ему случилось быть (contingenter).

100 Кто способен, соединив в творении абсолютную необходимость, от которой оно происходит, со случайностью, без которой его нет, понять его бытие? Не будучи ни богом, ни ничем, творение стоит как бы после бога и прежде ничто, между богом и ничто, как один из мудрых сказал: «Бог — противоположность ничто через опосредование сущего»[10]. Но ведь не может быть состава из бытия-от (ab-esse) и небытия! Творение явно и не бытие, раз оно исходит из бытия, и не небытие, раз оно все-таки прежде ничто, и не состав из обоих. Неспособный вырваться за пределы противоположений, наш разум не постигает бытие творения ни разделением, ни сочетанием, хоть знает, что это бытие не может происходить иначе как от максимального бытия. Бытие-от непонятно уже потому, что непонятно бытие, от которого оно происходит, как непонятно свойственное акциденции бытие-при (ad-esse), если не понять субстанцию, при которой она существует.

И творение, как таковое, нельзя назвать ни единым, раз оно исходит из единства, ни многим, раз его бытие — от единого, ни тем и другим вместе, но его

единству случилось быть в некой множественности. То же самое явно приходится сказать о простоте и составности и остальных противоположностях.

Теперь, поскольку творение сотворено бытием мак- 101
симума, а в максимуме быть, создавать и творить — одно и то же, то творение, очевидно, есть не что иное, как то, что бог есть все[11]. Но если бог есть таким образом все и это равносильно сотворению, то как понять, что творение не вечно, когда бытие бога вечно, больше того, когда оно — сама вечность? Поскольку творение есть божественное бытие, никто не усомнится, что оно существует в вечности; а поскольку оно подпадает времени, оно не от бога, ведь бог вечен. Кто понимает это: творение — от века, а вместе с тем существует во времени? Ведь не могло творение не существовать вечно в самом бытии, и не могло оно также существовать прежде времени, раз до времени не было «прежде», так что, значит, оно было всегда, когда могло быть![12]

Потом, кто может понять, что бог — форма бытия 102
и, однако, не смешивается с творением? Из бесконечной линии и конечной кривой не может возникнуть единый состав: без соразмерности состав немыслим, а всем известно, что соразмерности между бесконечным и конечным не бывает[13]. Какой же ум вместит, что бытие кривой линии исходит от бесконечности прямой, но при этом последняя формирует ее не как форма, а как причина и основание? Ведь этому основанию конечные вещи не могут быть причастны ни через заимствование какой-то части, раз оно бесконечно и неделимо[14], ни так, как материя причастна форме, например Сократ и Платон — человечеству, ни так, как части причастны целому, например части Вселенной — ее целому, ни так, как многие зеркала по-разному причастны одному и тому же лицу: ведь у творения нет бытия до бытия-от[15], поскольку оно и есть само это производное бытие в отличие от зеркала, которое уже было зеркалом до того, как приняло образ лица.

Кто, наконец, в состоянии понять, как творения, 103
по-разному приобщаясь к единой бесконечной форме, оказываются разнообразными? Ведь их бытие не может быть ничем, кроме ее отражения, и не в чем-то ином положительно принятого, а случившегося в

разнообразии. Этому было бы подобно разве что такое произведение искусства, которое, совершенно завися от идеи художника, не имело бы другого бытия, кроме этой зависимости, от которой оно существовало бы и под влиянием которой сохранялось, наподобие отражения образа в зеркале при условии, что это зеркало и прежде и после отражения само по себе и в себе было ничем [16].

И нельзя понять, как бог может открываться нам через видимые творения; ведь он это делает не по способу нашего, только богу и нам ведомого ума, который, начиная мыслить, переходит от бесформенности к восприятию в памяти цветовой, звуковой или какой-нибудь другой воображаемой формы, а потом, взяв новую, знаковую, словесную или письменную форму, внушает свой смысл другим умам. В самом деле, создал ли бог мир для того, чтобы обнаружить свою благость, как считают верующие, или потому, что он, максимальная абсолютная необходимость, хотел, чтобы мир ему повиновался, чтобы было, кем повелевать, кто трепетал бы перед ним и кого бы он судил, или по какой другой причине,— все равно ясно, что он и не облекается в другую форму, будучи формой всех форм, и не является в положительных знаках, потому что эти знаки тоже потребовали бы в том, что они суть, других знаков, в которых бы они [имели свою основу], и так до бесконечности.

104 Кто сможет понять это — что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (occasionatus) богом, как акциденция есть неполная субстанция, а женщина — неполный мужчина [17]? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный бог [18], существующий наилучшим возможным образом, как если бы творец сказал: «Да будет»,— и, поскольку не мог возникнуть бог, который есть сама вечность, получилось, что возникнуть смогло нечто наиболее подобное богу. Отсюда ясно, что всякое творение, как таковое, совершенно, даже если по сравнению с другими оно кажется менее совершенным. Милостивейший бог всему сообщает бытие в ту меру, в какую его могут принять. И поскольку бог

сообщает его без пристрастия и зависти, а принимается оно так, как иначе и выше принять не дают обстоятельства, в которых случается вещь (contingentia), то всякое сотворенное бытие покоится в своем совершенстве, изобильно получаемом от божественного бытия, не стремится быть никаким другим творением ради большего совершенства, но, больше всего в себе самом как божественный дар любя полученное от максимума, хочет вечно исполняться и сохраняться в качестве такового.

ГЛАВА 3 105

О ТОМ, ЧТО МАКСИМУМ НЕПОСТИЖИМО СВЕРТЫВАЕТ И РАЗВЕРТЫВАЕТ ВСЕ

Все, что можно сказать или подумать об искомой здесь истине, свернуто уже содержится в первой части. Если все согласное со сказанным там о первой истине с необходимостью истинно, прочее же, несогласное, ложно, а там доказывается, что возможен только один максимум всех максимумов[19], причем максимум есть то, чему не может быть противоположностей, так что и минимум есть максимум, то ясно, что бесконечное единство есть свернутость (complicatio) всего. Да единство ведь и значит, что оно соединяет все. В максимальном единстве свернуто не только число, как в единице, но все вообще: как в развертывающем единицу числе нет ничего, кроме этой единицы, так во всем существующем мы не находим ничего, кроме максимума.

Например, одно и то же единство в аспекте развертывания этого единства в количество называется точкой, поскольку в количестве не найдешь ничего, кроме точки: как в линии, где ее ни разделишь, везде точка, так же и в плоскости и в объемном теле. Причем точка только одна, и она есть не что иное, как все то же бесконечное единство: именно оно есть та точка, которая свернуто заключает в себе линию и [любое] количество как их граница, завершение и цельность, имея первым развертыванием линию, в которой ничего, кроме точки, не находим.

106 То же самое единство есть покой, поскольку в нем свернуто движение, которое, если пристально рассмотреть, есть расположенный в ряд покой (quies seriatim ordinata). Соответственно движение есть развертывание покоя.

Точно так же в «теперь», или настоящем, свернуто время: прошедшее было настоящим, будущее будет настоящим, и во времени не находим ничего, кроме последовательного порядка настоящих моментов. Соответственно прошедшее и будущее есть развертывание настоящего, настоящее есть свернутость всех настоящих времен; все настоящие времена — развертывание его в последовательный ряд (seriatim), и в них не найдешь ничего, кроме настоящего. Единое «теперь» свернуто заключает в себе все времена, но это «теперь» есть все то же единство.

Точно так же тождество есть свернутость различия, равенство — свернутость неравенства, а простота — свернутость всех разделений или различений.

107 Итак, свернутость всего едина и нет одной свернутости для субстанции, другой для качества, третьей для количества и так далее, потому что есть только один максимум, совпадающий с минимумом, где свертываемое разнообразие не противоположно свертывающему тождеству. Как единство предшествует инаковости[20], так точка в силу своего совершенства предшествует величине и вообще совершенное предшествует всему несовершенному: покой — движению, тождество — различию, равенство — неравенству и так далее в отношении всего, взаимообратимого с единством, которое есть вместе и вечность, раз многих вечностей не бывает. В едином боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем.

108 Поясним, что имеем в виду, на числе. Число есть развертывание единства; в свою очередь число предполагает счет, счет же от ума, недаром неразумные животные не умеют и считать. И вот, как из нашего ума возникает число благодаря тому что мы мыслим многое единичное вокруг единого общего, так множество вещей возникает из божественного ума, в котором многое пребывает без множественности, ибо в свертывающем единстве. Поскольку вещи не могут равно приобщиться к самому равенству бытия, бог в

вечности задумал (intellexit) одну вещь так, другую иначе, откуда и получилось множество, хотя в нем оно — единство. Опять-таки у множества вещей, как и у числа, нет другого бытия, кроме производного существования от первого единства. В их множестве пребывает единство, без которого число не было бы числом; развертывание единством всего и есть пребывание всего во множественности.

Но способ этого свертывания и развертывания выше нашего ума. 109 Кто, спрашиваю, может понять, как из божественного ума получается множество вещей, когда их бытие есть мысль бога, а она — бесконечное единство? Если обратишься к числу, усматривая подобие в том, что число есть тоже размножение деятельностью ума общей единицы, то представляется так, словно бог, будучи единством, размножен в вещах, раз его мысль есть их бытие; но опять-таки понимаешь, что божественное единство, бесконечное и максимальное, размножиться не может! Как же понимать множество, бытие которого происходит от единого без размножения этого единого? Или как понимать размноженность единства без его размножения? Уж, конечно, не наподобие размноженности единого вида или единого рода на виды и индивиды, вне которых и род и вид существуют только в абстрактном понятии. Как развертывается в множество вещей бог, 110
чье единство и не абстрагируется разумом из вещей, и не связано, или погружено в вещи, никто не понимает. Рассмотришь вещи без него — они так же ничто, как число без единицы. Рассмотришь его без вещей — у него бытие, у вещей ничто. Рассмотришь его, как он пребывает в вещах,— окажется, что рассматриваешь вещь как некое бытие, в котором пребывает бог, и тем самым заблуждаешься, как ясно из предыдущей главы: ведь бытие вещей не есть что-то другое [рядом с божественным бытием], словно это две разные вещи, но все их бытие и есть бытие-от. Рассмотришь вещь, как она пребывает в боге,— она есть бог и единство.

Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию бога в ничто: отними бога от творения — и останется ничто. Отними субстанцию от сложной вещи — и не останется никакой акциденции, то есть в смысле акциденций останется

ничто. Но как понять это нашим разумом? Ведь хотя акциденция гибнет с изъятием субстанции, все-таки акциденция из-за этого еще не есть ничто, а гибнет она только в смысле своего бытия-при; поэтому хотя количество, например, существует только благодаря существованию субстанции, однако благодаря его существованию при субстанции субстанция количественна. Другое дело здесь! Существование творений при боге не таково, они ничего богу не придают, тогда как акциденция субстанции придает, и даже настолько, что хоть имеет от нее бытие, но в конечном счете субстанций без акциденций не бывает. В отношении бога
111 ничего подобного сказать нельзя. Как же понимать сотворенность творения, если, существуя от бога, оно даже в конечном счете не способно ничего придать его максимальной полноте? И если в качестве творения оно не имеет даже той бытийности, какая есть у акциденции, представляя совершенное ничто, то как понять развертывание вещественного множества через пребывание бога в ничто, когда у ничто тоже нет никакой бытийности? Если скажешь: «Причина — Его всемогущая воля, а воля и всемогущество суть Его бытие» (раз уж вся теология составляет круг[21]), — то обязательно будешь должен тем самым признать, что способ осуществления свертывания и развертывания остается тебе совершенно непонятным, а известно только, что ты его не знаешь, хоть знаешь все-таки, что бог свертывает и развертывает все вещи, и поскольку свертывает, все они суть в нем он сам, а поскольку развертывает, он в каждой вещи есть все то, что она есть, как истина в изображении.

Так, если бы лицо существовало в собственном изображении и размножалось отдаленнее и ближе, как бывает при размножении образа, — имею в виду не пространственную отдаленность, а неизбежную при размножении разную степень удаления от истины лица, — то во всех этих размноженных от одного лица различных образах непостижимым, превосходящим все способности мысли и разума путем единое лицо пребывало бы по-разному и многократно[22].

112

О ТОМ, ЧТО ВСЕЛЕННАЯ — МАКСИМУМ, НО ТОЛЬКО КОНКРЕТНО ОПРЕДЕЛИВШИЙСЯ,— ЕСТЬ ПОДОБИЕ АБСОЛЮТА

Если мы с тщательным вниманием разовьем открытое нам выше ученым незнанием, то уже из одной той истины, что все есть или абсолютный максимум, или существует от него, нам может проясниться многое о мире, или Вселенной, которую я считаю максимумом, только конкретно определившимся; ведь поскольку ограниченная своей определенностью (contractum), или конкретная (concretum), совокупность вещей тоже заимствует все то, что она есть, от абсолютного максимума, то она, насколько может, разделяет с ним и его качество максимальности. Соответственно, все известное нам из первой книжки об абсолютном максимуме, будучи абсолютным образом присуще абсолютному, конкретно определенным образом присуще, утверждаем мы, конкретно определившемуся максимуму.

Возьмем кое-что на примере ради приступа к разысканию. Бог есть абсолютная максимальность и, значит, единство, которое абсолютно предваряет и единит любые различия и противоположности, скажем, неопосредуемые противоречия. Он есть абсолютно во всех вещах все то, что они суть: абсолютное первоначало, конечная цель и бытие; в нем все вещи суть без множественности простейший и нераздельный абсолютный максимум, подобно тому как бесконечная линия есть все фигуры[23]. Равным образом мир, или Вселенная, есть конкретный максимум и, значит, единая цельность, которая предваряет конкретные противоположности (скажем, противопоставленные качества) и конкретным образом есть то, что суть все вещи: определенное начало и конкретная конечная цель вещей, конкретное бытие, бесконечность, определившаяся в конкретную бесконечность мира. В нем все вещи без множественности суть сам он, конкретно определившийся максимум с относительной простотой и нераздельностью, подобно тому как конкретная максимальная линия есть конкретно все фигуры. 113

Все станет ясно, если правильно понимать конкретность вещей. Конкретная бесконечность, простота 114

или нераздельность при своей конкретизации [в нечто определенное и тем самым ограниченное] бесконечно уступают этим же свойствам абсолюта; бесконечный и вечный мир вне всякой соразмерности отпадает от абсолютной бесконечности и вечности, а его цельность — от абсолютного единства. Абсолютное единство совершенно свободно от всякой множественности; наоборот, определившееся единство, единая Вселенная, пускай она тоже единый максимум, из-за своего определения в конкретные вещи от множественности не свободна. Поэтому, хотя она максимально едина, это ее единство конкретизовано множеством, как бесконечность — конечностью, простота — составностью, вечность — последовательностью, необходимость — возможностью и так далее. Как если бы абсолютная необходимость сообщала себя без смешения и конкретно определялась своей противоположностью. Или еще: если бы белизна обладала абсолютным бытием в себе, а не только в абстракции нашего ума и от нее возникало бы белое как конкретно белое, то белизна определялась бы в актуально белое небелизной, то есть белым благодаря белизне становилось бы то, что без нее не было бы белым.

115 Прилежный искатель может вывести отсюда многое. Скажем, если бог, будучи безмерным, не заключен ни в Солнце, ни в Луне, хоть является в них абсолютным образом всем тем, что они суть, то Вселенная тоже не заключена ни в Солнце, ни в Луне, но она есть в них конкретно то, что они суть. И если абсолютная чтойность Луны не отлична от абсолютной чтойности Солнца, раз она сам бог, абсолютная бытийность и чтойность всего, то конкретная чтойность Солнца отлична от чтойности Луны; ведь если абсолютная чтойность вещи не есть сама вещь, то ее конкретная чтойность — не что иное, как сама вещь. Отсюда тоже ясно, что, раз Вселенная есть конкретная чтойность, определяющаяся у Солнца так, а у Луны иначе, тождество Вселенной пребывает в различии, как и ее единство — в множестве. Не будучи ни Солнцем, ни Луной, Вселенная есть, однако, в Солнце — Солнце и в Луне — Луна; наоборот, бог не есть в Солнце Солнце и в Луне Луна, но то, что суть Солнце и Луна, он есть без множественности и различия. Все-

ленная (universum) означает универсальность (universalitatem), то есть единство многого. Поэтому как человек не есть ни Сократ, ни Платон, а в Сократе — Сократ и в Платоне — Платон, так в отношении всех вещей и Вселенная.

Но поскольку, как сказано, Вселенная есть все-таки первоначало, только конкретно определившееся, 116
и тем самым она есть максимум, то ясно, что Вселенная целиком вышла к существованию посредством простой эманации конкретного максимума из абсолютного максимума[24]; а поскольку вещи составляют части Вселенной и без них она — ведь она существует только в конкретной определенности — не могла бы быть единой, цельной и совершенной, то все сущее пришло к бытию одновременно со Вселенной, а не сначала интеллигенция, потом благородная душа и, наконец, природа, как думал Авиценна и некоторые другие философы[25]. Впрочем, как в замысле художника целое (например, дом) предшествует части (например, стене), так мы говорим, раз все вышло в бытие из божественного замысла, что сначала тогда произошла Вселенная и вслед за ней все, без чего она не могла бы быть ни Вселенной, ни совершенной.

Как абстрактное существует в конкретном, так абсолютный максимум мы видим прежде всего в определившемся максимуме, так что во всех частных вещах он пребывает уже в порядке следствия, абсолютным образом пребывая в том, что конкретно определенным образом есть все. Бог — абсолютная чтойность мира, или Вселенной; Вселенная — та же чтойность как конкретно определившаяся. Конкретность означает определенность во что-либо, скажем, в то, чтобы быть тем или этим. Бог, который един, пребывает в единой Вселенной; Вселенная пребывает в универсальной совокупности вещей, определяясь в них. Таким путем мы понимаем, что бог, простейшее единство, существуя в единой Вселенной, как бы в порядке следствия через посредство Вселенной пребывает во всех вещах, а множество вещей через посредство единой Вселенной — в боге.

117 ГЛАВА 5

КАЖДОЕ — В КАЖДОМ

Если внимательно рассмотришь сказанное, тебе будет нетрудно увидеть истину анаксагоровского «каждое — в каждом», может быть, глубже самого Анаксагора[26]. Если, как ясно из первой книги, бог во всем так, что все — в нем, а теперь выяснилось, что бог во всем как бы через посредничество Вселенной, то, очевидно, все — во всем и каждое — в каждом.

В самом деле, Вселенная как бы природным порядком[27], будучи совершеннейшей полнотой, заранее всегда уже предшествует всему, так что каждое оказывается в каждом: в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно им самим: не имея возможности из-за своей конкретной определенности быть актуально всем, каждое конкретизует собой все, определяя все в себя самого. Соответственно, если все — во всем, то все явно предшествует каждому. Это «все» не есть множество, ведь множество не предшествует каждому, поэтому все предшествует каждому в природном порядке без множественности: не множество вещей актуально присутствует в каждом, а [вселенское] все без множественности есть само это каждое[28].

118 Опять-таки Вселенная существует только в конкретной определенности вещей и всякая актуально существующая вещь конкретно определяет собой вселенское все так, что оно становится актуально ею самой. В свою очередь все актуально существующее пребывает в боге, поскольку он есть актуальность всех вещей. Но акт есть завершение и конечная цель потенции. Значит, если Вселенная конкретизуется в каждой актуально существующей вещи, то бог, пребывая во Вселенной, пребывает и в каждой вещи, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в боге в качестве [конкретизуемой ею] Вселенной. Поэтому сказать, что каждое — в каждом, значит то же самое, что бог через все — во всем и все через все — в боге. Тонкий ум ясно схватывает эти глубочайшие истины: что бог вне различий пребывает во всем, поскольку каждое в каждом, и все в боге, поскольку все во всем. Но поскольку Вселенная пребы-

вает в каждом так, что каждое — в ней, то она есть в каждом конкретно то самое, чем оно конкретно является, а каждое во Вселенной есть сама Вселенная, хотя Вселенная в каждом пребывает различно и каждое во Вселенной — тоже различно.

Вот пример. Показано, что бесконечная линия есть 119
линия, треугольник, круг и шар[29]. Но всякая конечная линия получает свое бытие от бесконечной, которая есть все то, чем является конечная. Поэтому в конечной линии все то, чем является бесконечная линия (то есть линия, треугольник и так далее), пребывает в качестве того, чем является эта конечная. Иначе говоря, всякая фигура в конечной линии есть сама эта линия, причем ни треугольник, ни круг, ни шар не пребывают в ней актуально, ведь из нескольких актуальных вещей единая актуальная вещь получиться не может. Каждое пребывает в каждом не в своей актуальности, но треугольник в [конечной] линии есть эта линия, круг в линии есть та же линия и так далее.

Еще пример для большей ясности. Линия может актуально существовать только в объемном теле, как будет показано в другом месте[30]. Но в теле, имеющем длину, ширину и высоту, как известно, свернуто заключены все фигуры. Следовательно, в этой актуально существующей линии все фигуры, тоже достигающие актуального существования только в объемном теле, суть эта линия, в треугольнике они — треугольник и так далее. Точно так же в камне все — камень, в растительной душе — сама эта душа, в жизни — жизнь, в чувстве — чувство, в слухе — слух, в воображении — воображение, в рассудке — рассудок, в интеллекте — интеллект, в боге — бог. И пойми, что единство всех вещей, или Вселенная, пребывает в их множестве, и, наоборот, их множество — в ее единстве.

Вглядись внимательнее и увидишь, что каждая 120
актуально существующая вещь успокаивается благодаря тому, что все вещи суть в ней она сама, а она сама в боге — бог. Вот чудесное единство вещей, их удивительное равенство и чудодейственная связь, благодаря которым все пребывает во всем! Здесь, как ты понимаешь, коренится и разнообразие и связь вещей. Поскольку каждая вещь не смогла быть актуально всем, иначе она стала бы богом, так что все пребывает

в каждом по мере возможности соответственно сути каждого, и поскольку каждое не могло во всем уподобиться другому, как изложено выше[31], то все расположилось на разных ступенях и все вещи суть то, что они суть, потому что не смогли быть другими и лучшими; скажем, то бытие, которое не смогло быть сразу бессмертным, стало бессмертным во временно́й
121 последовательности. Поэтому все успокаивается в каждом, ведь одна ступень не смогла бы существовать без другой, как в теле каждый член способствует каждому другому и все удовлетворяются всеми: хотя глаз не может быть рукой, ногой и всем остальным актуально, он доволен тем, что он глаз, а нога — тем, что нога, и все члены взаимно способствуют друг другу, чтобы каждый наилучшим возможным для него образом был тем, что он есть. И ни рука, ни нога не пребывает в глазе в качестве руки или ноги, но в глазе они — глаз постольку, поскольку сам глаз — непосредственно в человеке, и точно так же все члены — в ноге, поскольку нога — непосредственно в человеке: каждый член через каждый другой непосредственно пребывает в человеке, а человек, то есть целое, через каждый член пребывает в каждом члене. Так [вселенское] целое через каждую из своих частей пребывает в каждой.

122 Если человечество будешь рассматривать в виде некоего абсолютного бытия, ни с чем не смешивающегося и ни во что не конкретизуемого, и рассмотришь человека, в котором это абсолютное человечество пребывает абсолютным образом и от которого происходит конкретное человечество отдельного человека, то абсолютное человечество будет как бы подобием бога, а конкретное — подобием Вселенной[32]. Как то абсолютное человечество пребывает в человеке изначально, или первично, и, значит, в порядке следствия пребывает и в каждом члене и в каждой части, так конкретное человечество есть в глазе — глаз, в сердце — сердце и так далее, благодаря чему в каждом члене пребывает каждый другой. Здесь найдем подобие бога в его отношении к миру и руководство ко всему, что мы затронули в последних двух главах, вместе со многим другим, отсюда следующим.

ГЛАВА 6 123

О СВЕРНУТОСТИ И СТУПЕНЯХ КОНКРЕТИЗАЦИИ ВСЕЛЕННОЙ

Вселенная, или мир, как мы нашли в предыдущем, есть превышающая всякое понятие единая цельность (unum), единство которой конкретизовано множеством, будучи единством во множестве. И вот, раз абсолютное единство — первое, а единство Вселенной — от него, единство Вселенной, заключаясь в некотором множестве, будет вторым единством. А поскольку, как увидим в «Предположениях»[33], второе единство десятично и объединяет десять категорий[34], единая Вселенная, развертывая первое абсолютное единство, будет определять его в конкретность десятки. Но в десятке свернуто заключается все, ведь сверх нее числа нет[35]; поэтому десятичное единство Вселенной свертывает в себе множество всех конкретных вещей. Поскольку же это вселенское единство пребывает всеобщим конкретным первоначалом во всем, то как десятка есть квадратный корень сотни и кубический тысячи, так единство Вселенной есть корень всего. Из этого корня возникает сперва как бы квадратное число в качестве третьего единства, а потом кубическое число в качестве последнего, или четвертого, единства, то есть первое развертывание единства Вселенной есть третье единство, сотенное, а последнее развертывание — четвертое единство, тысячное. Так находим три 124
вселенских единства, ступенями нисходящих к частному, в котором они конкретно определяются, становясь актуально им самим.

Первое абсолютное единство свертывает все абсолютным образом, первое конкретное — конкретным, но это предстает в таком порядке, что абсолютное единство свертывает как бы только первое конкретное единство, а уже через его посредство — все другие; первое конкретное единство как бы свертывает второе конкретное единство, а через его посредство — третье; второе конкретное единство свертывает третье конкретное единство, то есть последнее вселенское единство, четвертое по порядку от первого, приходя через его посредство к частному. Словом, мы видим, что Вселенная до своего конкретного определения в каждом частном [индивиде] проходит через три ступени. Все-

ленная — это как бы универсальность десяти наивысших универсалий, потом идут роды, потом — виды, так что [роды и виды] тоже представляют собой универсалии на своих ступенях, в некоем природном порядке[36] существуя прежде вещи, которая стягивает их в конкретную актуальность. Причем ввиду этой своей конкретности Вселенная обретается только развернутой в родах, роды обретаются только развернутыми в видах; наоборот, индивиды существуют актуально. В них все во Вселенной пребывает конкретно определенным образом.

125 При таком рассмотрении видно, что универсалии актуально существуют только в конкретной определенности и в этом смысле перипатетики правильно говорят о несуществовании универсалий актуальным образом вне вещей: актуально существует только единичное, в котором универсалии суть конкретным образом оно само. Но в порядке природы у универсалий есть какое-то универсальное бытие, допускающее конкретизацию в единичное. Не то чтобы универсалии актуально существовали до конкретизации в индивидах иначе, чем природным порядком; в качестве подлежащей конкретизации всеобщности они существуют не сами в себе, а в том, что актуально существует, подобно тому как точка, линия и поверхность в порядке последовательности предшествуют телу, в котором они только и начинают существовать актуально: как Вселенная актуально существует только в конкретной определенности, так и все универсалии. И все-таки универсалии не только рассудочные сущности, хоть они не обретаются актуально вне единичных вещей, как и линия и поверхность, хоть они не существуют вне тела, еще не становятся оттого чисто рассудочными сущностями: ведь в теле они все-таки существуют, как универсалии существуют в единичных вещах. Но разум заставляет их существовать через абстрагирование вне вещей. Такая абстракция есть, конечно, рассудочная сущность, поскольку абсолютное бытие универсалиям не может быть присуще; вполне абсолютное универсальное есть бог.

126 Как универсальное через абстракцию существует в интеллекте мы рассмотрим в книге «Предположений»[37], хотя уже из предыдущего это достаточно ясно: поскольку там нет ничего, кроме интеллекта, универ-

салии пребывают там в интеллектуальной конкретности; интеллектуальное понимание как яснейшее и высшее бытие постигает конкретность универсалий и в себе самом и в ином. Собаки и другие животные одного и того же вида объединяются благодаря их общей видовой природе, которая им присуща и которая конкретно существовала бы в них и в том случае, если бы ум Платона не построил путем сравнения сходных черт понятие вида. По своему действию понимание позже бытия и жизни; не будучи способно своим действием ничему придать ни бытия, ни жизни, ни понимания и уподобляясь природе, интеллектуальное понимание следует понимаемым им вещам: бытию, жизни и самому пониманию. Поэтому универсалии, которые интеллект строит путем сравнения, суть подобия универсалий, определяющихся в конкретные вещи и в самом интеллекте существующих конкретно прежде того, как он, познав эти внешние вещи, развернет универсалии через присущее ему действие, понимание: ведь он не способен понять ничего, не существовавшего уже прежде в нем самом в качестве его собственной конкретности. Поэтому в деятельности понимания он развертывает некий конкретизованный в нем уподобительный мир через посредство уподобительных знаков и символов [38].

О единстве Вселенной и ее конкретизации в вещах здесь сказано достаточно. Прибавим еще о ее троичности.

ГЛАВА 7 127

О ТРОИЧНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ

Раз абсолютное единство обязательно троично, только не конкретно ограниченным, а абсолютным образом — то есть абсолютное единство и есть не что иное, как Троица, по-человечески понимаемая в смысле некой соотнесенности [лиц], о чем достаточно сказано в первой книге [39], — то и конкретное максимальное единство, поскольку единство, тоже троично, только не в абсолютном смысле, когда Троица есть единство, а в конкретной определенности, когда единство существует только в троичности, как целое существует в своих конкретных частях. В боге единство не заключено определенным образом в Троице как целое в ча-

стях или универсальное в частном, но само единство есть Троица, так что любое из лиц есть само единство, а, поскольку единство есть Троица, одно лицо не есть другое. У Вселенной так быть не может, поэтому те три соотносимых момента, которые в боге называются лицами, здесь обладают актуальным бытием только в одновременном единстве.

128 Это требует особенной остроты внимания. В боге единство, оно же Троица, так совершенно, что Отец есть актуально бог, Сын — актуально бог, святой Дух — актуально бог; Сын и святой Дух — актуально в Отце, Сын и Отец — в святом Духе, Отец и святой Дух — в Сыне. В конкретно ограниченном такое невозможно. Соотносимые моменты существуют здесь только сопряженно, никогда не сами по себе, из-за чего ни один не может быть целой Вселенной, а только все вместе, и одно пребывает в других не актуально, а только тем способом, какой допускается его конкретной природой: вещи пребывают в полнейшем взаимоопределении (perfectissime ad invicem contractae), составляя единую Вселенную. А Вселенная не может вне своей троичности быть единой. В самом деле, конкретной определенности не может быть без определяемого, определяющего и связи, осуществляющейся через общее действие обоих. Определяемость означает некую возможность, а возможность нисходит от порождающего божественного единства как инаковость этого единства: ведь по отношению к первоначалу она означает изменчивость, то есть инаковость; причем возможности явно ничто не предшествует, потому что каким образом что-то существовало бы, не имев прежде возможности существовать? Итак, возможность исходит
129 от вечного единства [40]. А определяющее, ограничивая возможность определяемого, происходит от равенства единства. В самом деле, равенство единства есть равенство бытия: сущее и единое взаимно обратимы [41]. Поскольку определяющее приравнивает возможность к той или иной конкретной вещи, его правильно называют происходящим от равенства бытия, то есть от божественного Слова. Так как Слово — основание, идея и абсолютная необходимость вещей — детерминирует и связывает возможность через [вселенское] определяющее, то одни называли это определяющее формой или душой мира, а возможность — его материей, другие

называли его судьбой в субстанции, третьи, как платоники,— сложной необходимостью (necessitas complexionis)[42] в том смысле, что оно исходит от абсолютной необходимости как бы определенной необходимостью и определенной формой, в которой пребывают все формы как в своей истине, о чем будет сказано ниже[43]. Наконец, существует связь определяющего и определяемого, или материи и формы, или возможности и сложной необходимости. Она актуально совершается как бы неким духом любви, неким движением, единящим определяющее и определяемое. Иногда эту связь называют определенной возможностью (determinata possibilitas), поскольку возможность быть определяется в актуальное бытие той или иной вещи благодаря соединению определяющей формы и определяемой материи. Связь эта, конечно, исходит от Святого Духа, бесконечной связи. 130

Итак, единство Вселенной троично, поскольку состоит из возможности, сложной необходимости и связи, которые можно называть потенцией, актуальностью и связью.

Выведи отсюда четыре универсальных модуса бытия.

А именно есть модус бытия, который называется абсолютной необходимостью. Так, бог есть форма форм, бытие сущего, основание или суть вещей; по этому модусу бытия все вещи в боге суть сама абсолютная необходимость. Другой модус бытия — тот, каким вещи существуют в сложной необходимости, где формы вещей, истинные в себе, пребывают с различиями и в природном порядке, как в уме; так ли это, увидим ниже[44]. Третий модус бытия — тот, каким вещи в определившейся возможности актуально суть то или это. Наконец, низший модус бытия — тот, каким вещи могут быть; это — абсолютная возможность.

Три последние модуса бытия существуют в едином универсуме, то есть конкретном максимуме. Из них состоит единый универсальный модус бытия, потому что без них не может существовать ничто. Не то что универсальный модус бытия образован тремя этими модусами словно частями, как дом образован крышей, фундаментом и стенами[45]; он состоит из этих трех модусов в том смысле, как роза, зимой пребывающая в кусте потенциально, а летом актуально, переходит 131

из одного модуса бытия, возможности, в другой, актуальной определенности, откуда видим, что имеется один бытийный модус возможности, другой — необходимости, третий — актуального определения. Универсальный модус бытия состоит из этих трех вместе, потому что без них ничего нет. Причем ни одного из этих модусов тоже актуально нет без другого.

132 *ГЛАВА 8*

О ВОЗМОЖНОСТИ, ИЛИ МАТЕРИИ ВСЕЛЕННОЙ

Чтобы по крайней мере в общих чертах изложить здесь то, что могло бы сделать наше незнание знающим, обсудим вкратце вышесказанные три модуса бытия, начав с возможности.

О ней много сказано древними, которые все согласно решили, что из ничего ничего не возникает, и на этом основании постулировали некую абсолютную возможность бытия всего, считая, что она вечна и что в ней возможностным образом свернуто все в мире. К понятию этой материи, или возможности, они пришли так же, как к понятию абсолютной необходимости, только умозаключая в обратном порядке, то есть абстрагируя форму телесности от тела и мысля тело нетелесно. Таким образом они постигали материю через одну ее непознаваемость; в самом деле, как понять бесформенное и нетелесное тело? Материя, говорили они, по природе предшествует всякой вещи, так что всегда, если истинно суждение «Бог существует», истинно также суждение «Абсолютная возможность существует». Они не утверждали, однако, что материя совечна богу, поскольку она — от него [46]. Материя не есть ни нечто, ни ничто, ни одно, ни множество, ни это, ни то, ни сущность, ни качество, но возможность ко всему и ничего — актуально.

133 Платоники из-за отсутствия у нее какой-либо формы называли ее лишенностью [47]. Поскольку она лишена, она стремится; тем самым она есть предрасположенность (aptitudo), ибо повинуется необходимости,— которая ею повелевает, привлекая к актуальному бытию,— как воск повинуется художнику, желающему что-то из него сделать. Из лишения и предрасположенности, связывая их, исходит неоформленность (informi-

tas). Таким образом, абсолютная возможность как бы бессоставно троична, поскольку лишенность, предрасположенность и неоформленность не могут быть ее частями, ведь тогда абсолютной возможности предшествовало бы нечто, что немыслимо. Соответственно это — модусы бытия, без которых абсолютная возможность не была бы таковой. Лишенность присуща возможности потому, что ей случилось быть лишенной: оттого, что она не имеет формы, которую может иметь, говорят, что она ее лишена, откуда лишенность. А неоформленность есть как бы форма возможности. Платоники называли возможность материей форм: мировая душа связана с материей через то, что они называли жизненным корнем (stirpeam vegetabilem)[48], так что когда мировая душа смешивается с возможностью, эта неоформленная жизненность переходит в актуально существующую жизненную душу от движения, исходящего от мировой души и от подвижности этой возможности, или жизненности; поэтому они и утверждали, что неоформленность есть как бы материя форм, которая, чтобы стать актуальной, оформляется чувственной, рациональной и интеллектуальной формой.

Гермес говорил, кроме того, что материя (hyle) — 134
кормилица тел, а эта неоформленность — кормилица душ. Некоторые из наших тоже говорили, что хаос по природе предшествовал миру и был возможностью вещей, а в нем дышал неоформленный дух, содержащий в возможности все души.

Дальше, древние стоики говорили, что в возможности все формы существуют актуально, но скрыты и обнаруживаются благодаря снятию оболочек, как если представить, что ложка делается из дерева через простое удаление частей[49].

Наконец, перипатетики считали, что формы в ма- 135
терии существуют лишь возможностно и выводятся из нее действующей причиной. И это правильней,— а именно что формы не только от возможности, но и от действующего; ведь тот, кто отнимает от дерева части, чтобы из дерева получилась статуя, придает ему нечто от формы. И совершенно ясно, что если из камня мастер не может сделать ларь, то это порок материи, а если кто-то, не будучи мастером, не может сделать ларь из дерева — порок делателя, так что требуется и материя и действующий; формы существуют в мате-

рии неким возможностным образом и выводятся из нее в действительность при участии действующего. Точно так же, говорили они, вселенская совокупность вещей возможностно существует в абсолютной возможности, эта абсолютная возможность беспредельна и бесконечна ввиду лишенности формы и предрасположенности ко всем [формам], как беспредельна возможность вылепливать из воска фигуры льва, зайца или что угодно еще. Причем ее бесконечность противоположна бесконечности бога, потому что она — от лишенности, а божественная, наоборот,— от изобилия, ибо в боге все актуально есть он сам; бесконечность материи, таким образом, привативна, бесконечность бога — негативна. Вот положения говоривших об абсолютной возможности.

136 Но мы через знающее незнание находим, что для возможности невозможно быть абсолютной. Ведь поскольку среди всего возможного ничего не может иметь меньше бытия, чем абсолютная возможность,— [возможность и сама по себе уже] предельно близка к небытию [50], в том числе согласно положению этих авторов,— то в чем-то допускающем увеличение и уменьшение окажется возможным прийти к минимуму, а значит, и к максимуму [бытия], что исключено. Абсолютная возможность существует поэтому в боге и есть бог, вне его она невозможна: не может быть ничего пребывающего в абсолютной возможности, так как, помимо первоначала, все по необходимости относительно. Если мы и видим, что благодаря различию находимых в мире вещей из одной может получиться больше, чем из другой, однако к максимуму и минимуму в простом и абсолютном смысле не приходим. Наоборот, именно потому, что вещи таковы, очевидна немыслимость абсолютной возможности.

137 Всякая возможность определена, и определена действительностью. Нельзя найти чистую возможность, совершенно не определенную никакой действительностью; да и присущая возможности предрасположенность не может быть бесконечной и абсолютной, лишенной всякой конкретизации. Бог, бесконечный акт, есть не что иное, как причина всякой действительности. Возможности бытия, напротив, лишь случается быть (est contingenter) [51], и, между прочим, если возможность абсолютна, то в силу каких обстоятельств

она случится? А случается возможность оттого, что бытие-от, зависимое от первого бытия, не может быть полной, простой и абсолютной действительностью. По этой причине и актуальность здесь определяется возможностью, так что абсолютно существует только в потенции, и потенция не абсолютна, а всегда определена актуальностью. Случающиеся различия и ступени, делая одно более актуальным, другое более потенциальным, не ведут к максимуму и минимуму просто: максимальный и минимальный акт совпадает с максимальной и минимальной потенцией, оказываясь, собственно, абсолютным максимумом, как показано в первой книге [52].

Больше того, не будь возможность вещей определенной, не могло бы быть никакого основания для вещей, а во всем царил бы произвол, как ложно полагал Эпикур. То, что этот мир произошел из возможности на разумном основании, необходимо должно было получиться оттого, что у возможности было предрасположение (aptitudo) стать только этим миром. Значит, предрасположенность возможности была определенной, а не абсолютной. Так и Земля, и Солнце, и все остальное: если бы они не таились в материи в неким образом определенной возможности, то не было бы большего основания, почему бы им скорее выйти в актуальность, чем не выйти. 138

Отсюда следует, что хотя бог бесконечен и соответственно мог сотворить мир бесконечным, но поскольку возможность по необходимости была определенной, а не вполне абсолютной, а ее предрасположенность — не бесконечной, то сообразно такой возможности бытия мир не мог стать ни актуально бесконечным, ни бóльшим, ни иным. С другой стороны, определенность возможности идет от действительности, действительность же — от максимального акта. И поскольку определенность возможности, таким образом,— от бога, а определенность действительности — от того, что вещам случается быть [такими-то], то миру, по необходимости конкретно определенному, случилось быть конечным. Из этого понятия возможности мы видим, что конкретной максимальность оказывается благодаря тому, что бытийная возможность по необходимости определенна; и эта ее определенность — не от того, что ей случилось так определиться, а от [божественной] актуальности. 139

Таким образом, Вселенная имеет разумное и необходимое основание своей конкретности, так что мир может существовать только в конкретной определенности; соответственно ему случилось быть конечным, но это не от бога, абсолютной максимальности.

140 Это надо рассматривать по отдельности. А именно абсолютная возможность есть бог, и поэтому если мы рассматриваем мир, как он пребывает в ней, то он существует в боге и есть сама вечность. А если мы рассматриваем его, как он пребывает в определенной возможности, то эта возможность предшествует миру только по природе, причем определенная возможность не есть вечность и не совечна богу, но отпадает от вечности, как конкретно ограниченные вещи на целую бесконечность отпадают от абсолюта. Так по правилам ученого незнания надо разграничивать то, что говорится о потенции, то есть возможности, или материи. А как возможность ступенями переходит в актуальность, это мы оставляем, чтобы рассмотреть в книге «Предположений».

141 *ГЛАВА 9*

О ДУШЕ, ИЛИ ФОРМЕ ВСЕЛЕННОЙ

Все мыслители сходятся в том, что возможность бытия может быть выведена к актуальному бытию тоже только через акт, поскольку ничто не способно само себя перевести в актуальное бытие, иначе оно оказалось бы своей собственной причиной: оно было бы прежде, чем было. Кроме того, постановили они, то, что делает возможность актуальным бытием, действует направленно, и возможность приходит к актуальному бытию, разумным порядком, а не как попало (casu).
142 Эту возвышенную природу одни наименовали умом, другие интеллигенцией, третьи мировой душой, четвертые судьбой в субстанции, пятые сложной необходимостью, как платоники, которые считали, что этой необходимостью ум определяет возможность так, что теперь актуально есть то, что раньше по природе могло быть. Они говорили, что в таком уме формы вещей умопостигаемо существуют в действительности, как в материи они существуют возможностно, и что сложная необходимость, неся в себе истину форм и всего причастного формам, в порядке природы движет не-

бом и этим движением как орудием выводит возможность в действительность, соблюдая предельно возможные равенство и сообразность с идеей умопостигаемой истины. Форму, как она существует в материи, они признавали образом истинной умопостигаемой формы, возникшим в результате действия ума через посредство движения, и, значит, не самой истиной, а только подобием истины. Платоники считали, таким образом, что истинные формы существуют в мировой душе прежде — не по времени, а по природе,— чем в вещах. Перипатетики не допускают этого, утверждая, что у форм нет другого бытия, кроме как в материи, и что только за счет абстрагирования они существуют в уме, который при этом явно следует вещи.

Платоники думали опять-таки, что много таких 143
разных прообразов природным порядком существует в сложной необходимости, происходя от единого бесконечного основания, в котором все вещи суть единое. Они считали, однако, что эти прообразы не сотворены им, а исходят от него так, что всегда, если истинно суждение «бог существует», истинно также суждение «мировая душа существует». Они утверждали, что последняя есть развертывание божественного ума так, что совокупность всего, будучи в боге единым прообразом, в мировой душе множественна и разнообразна, и прибавляли, что если бог по природе предшествует сложной необходимости, то мировая душа по природе предшествует движению, орудию развертывания вещей во времени, так что [формы], существующие в душе истинно, через движение развертываются в материи и времени потенциально. Это временнóе развертывание следует природному порядку, который пребывает в мировой душе и называется судьбой в субстанции[53]. Актуально, то есть в действительности нисходящее от нее развертывание во времени, многие называют тоже
судьбой. Соответственно модус бытия [форм] в мировой 144
душе — такой, в соответствии с которым тот мир называется умопостигаемым. Модус актуального бытия, возникающего через актуальное определение возможности при развертывании, как сказано, есть модус бытия, в соответствии с которым этот мир называется у них чувственным. Они утверждали при этом, что формы, как они существуют в материи, не иные по сравнению с существующими в мировой душе, а рас-

ходятся с ними только модусом бытия: в мировой душе они существуют истинно и в себе, в материи — подобно истине, не в чистоте, но с омрачением. Они говорили еще, что истина форм постигается только умом; рассудок, воображение и чувство схватывают не их, а только их образы в меру смешения форм с возможностью и тем самым ничего не схватывают истинно, но все — мнительно (opinative) [54].

145 Они решили, что всякое движение исходит от этой мировой души, которая, сказали они, пребывает цельно в целом и в каждой части мира, хоть не во всех частях проявляет одни и те же силы, как разумная душа у человека производит не одно и то же действие в волосах и в сердце, хотя пребывает цельно в целом и в каждой части. Они, кроме того, полагали, что в ней свернуто заключены все души, будь то в телах или вне тел, потому что считали ее разлитой в целой Вселенной, не по частям, ввиду ее простоты и нерасчленимости, а целиком — в земле, где она связывает землю, целиком — в деревьях и так в отношении всего. Поскольку душа есть и первая круговая развернутость (божественный ум относится к мировой душе, как центральная точка к развертывающему центр кругу), и природная свернутость всего временно́го порядка вещей, то платоники назвали ее за различенность и упорядоченность самодвижущимся числом и сказали, что она состоит из тождественного и разного [55]. Они считали также, что мировая душа только числом отличается от человеческой души, относясь ко Вселенной, как человеческая душа относится к человеку, и верили, что все души исходят от нее и в конце концов разрешаются в нее, если этому не препятствует их недостоинство.

146 Многие христиане удовлетворились этим платоническим взглядом. Особенно из-за того, что у камня одна сущность, у человека другая, а богу различие и инаковость не присущи, они полагали, что, раз сущность предшествует вещи, все эти разные сущности, соответственно которым различны вещи, обязательно существуют после бога и прежде вещей, в интеллигенции, правительнице сфер, и эти различные сущности суть нестираемые понятия вещей в мировой душе. Больше того, они решили, что сама эта душа составлена из совокупности всех понятий всего в мире и все понятия

в ней суть ее субстанция, хотя, заявляют они, это трудно высказать и познать. Они обосновывают это авторитетом Священного писания. Бог сказал: «Да будет свет»,— и стал свет, говорят они. Как бы он мог сказать «Да будет свет», если бы прежде по природе не было истины света? И наоборот, если заранее не было истины света, то почему при развертывании света во времени стал именно сказанный свет, а не что-нибудь другое? В подкрепление они приводят еще много подобного.

Перипатетики же хоть и признают, что произведение природы есть произведение интеллигенции, но тех прообразов не признают. По-моему, они явно ошибаются, разве что под интеллигенцией понимают бога. Ведь если в интеллигенции нет понятий, как она может целенаправленно действовать? Если основание ее действия — знание той вещи, которая подлежит развертыванию во времени, подобное знание не может абстрагироваться из вещи, которая еще не существует во времени; а если знание существует без абстрагирования от вещи, то, конечно, это — то самое знание, о котором платоники говорят, что не оно от вещей, но вещи сообразно ему. Кроме того, платоники считали основания вещей не отличными от интеллигенции, а при всем их различии между собой составляющими некую единую простую интеллигенцию, где свернуты все сущности, так что пускай сущность человека не есть сущность камня и они — разные сущности, однако у человечности, от которой идет человек, как от белизны — белое, нет другого бытия, кроме как в интеллигенции — по природе интеллигенции, то есть умопостигаемо, а в самой вещи — реально. Не то что человечность Платона — это одно, а отделенная человечность — другое; нет, это одна и та же человечность, только в разных модусах бытия, и она существует в интеллигенции прежде, чем в материи, не по времени, а по природе — так, как сущность по природе предшествует вещи. Очень разумно и проницательно говорили здесь платоники, и, по-видимому, Аристотель 148
упрекал их неосновательно, стараясь опровергнуть их скорее в оболочке слов, чем в сердцевине смысла. Однако разведаем с помощью ученого незнания, что вернее.

Показано, что нельзя прийти к простому максимуму; что поэтому не может быть ни абсолютной потенции, ни абсолютной формы или актуальности, которые не были бы богом; что все сущее, кроме бога, конкретно ограниченно; что есть только одна форма форм и истина истин и что максимальная истина круга не иная, чем квадрата. Отсюда следует, что формы вещей различны лишь постольку, поскольку они конкретно ограничены; поскольку они абсолютны, они суть единая неразличенная форма, божественное Слово. Соответственно, душа мира обладает бытием только слитно с возможностью, которою она определяется, и так же, как ум, не отдельна и не отделима от вещей: ведь если мы рассмотрим ум, как он существует отдельно от возможности, то это будет сам же божественный ум, который один лишь вполне актуален. Значит, существование многих разных прообразов невозможно: каждый из них для образованных им вещей был бы максимальным и истиннейшим, а невозможно, чтобы максимальных и истиннейших вещей было много. Необходим и достаточен только один бесконечный прообраз, в котором все пребывает так, как упорядоченное покоится в своем порядке, и который с точнейшим равенством свернуто заключает в себе все сколь угодно разные сущности вещей. Сама бесконечная сущность есть истиннейшая сущность круга, притом не бóльшая, не меньшая, не отличная и не иная; она же есть сущность квадрата, не бóльшая, не меньшая и не отличная и так далее в отношении прочего, как можно понять на примере бесконечной линии.

149 Видя различие вещей, мы удивляемся, что единая простейшая сущность всего есть вместе и разная сущность единичных вещей. Но наученные незнанием, мы понимаем необходимость этого; оно показывает, что различие есть в боге тождество. Именно видя, что различие сущностей всех вещей — очевиднейшая истина, как раз потому, что это очевиднейшая истина, мы понимаем единственность истиннейшей сущности всего, самой максимальной истины. Когда говорится, что бог на одном основании сотворил человека, на другом — камень, это верно по отношению к вещам, не к творцу, как видим на примере чисел: тройка есть простейшая сущность, не допускающая ни «больше» ни «меньше», нечто единое в себе, но при отнесении ее к разным

вещам она соответственно им оказывается каждый раз новой: одна сущность у тройки углов в треугольнике, другая — у материи, формы и их состава в субстанции, третья — у отца, матери и сына, у трех человек, у трех ослов. Сложная необходимость не есть, как решили платоники, ум, меньший порождающего, но она есть Слово, равный божественному Отцу Сын, который потому и называется Логосом, то есть основанием, что он — сущностное основание всего. И пустое все, что платоники говорили об образах форм, ибо есть только одна бесконечная форма форм и все формы суть ее образы, как мы сказали где-то выше [56].

Нужна острота ума, чтобы понять это: в мировой 150
душе следует видеть некую вселенскую форму, которая свернуто заключает все формы, но актуально существует только конкретно в вещах, будучи в каждой вещи ее определенной формой, как говорилось выше о Вселенной. Действующая, формальная и целевая причина всего есть бог, создающий в едином Слове все сколь угодно различные между собой вещи, и не может быть творения, которое не было бы ограниченным в силу своей определенности, не отпадало бы на бесконечность от этого божественного действия. Только бог абсолютен, все остальное конкретно ограниченно.

Тем самым не оказывается посредника между абсолютным и конкретно ограниченным, как воображали люди, выставлявшие мировую душу в качестве некоего ума после бога и прежде конкретности мира. Только единый бог есть душа и ум мира в том смысле, в каком душа рассматривается как абсолютное актуальное вместилище всех форм вещей. Философы не были достаточно наставлены в божественном Слове и максимальном абсолюте, вот они и считали, что ум, душа и необходимость существуют в некой сложной развернутости абсолютной необходимости без определения в вещах.

Итак, формы существуют актуально только в Слове как само это Слово и, конкретно определившимся образом, в вещах. А формы, существующие в сотворенной интеллектуальной природе, хотя соответственно свойству интеллектуальной природы они более абсолютны, вне конкретного определения все же не существуют, образуя интеллект, действие которого — понимание через абстрагирующее уподобление, как

говорит Аристотель. Кое-что об этом — в книге «Предположений» [57]. Здесь сказанного о душе мира пусть пока будет достаточно.

151 *ГЛАВА 10*

О ВСЕЛЕНСКОМ ДУХЕ

Движение, которым связываются форма с материей, некоторые считали как бы духом, посредником между формой и материей. Полагая, что он разлит в звездах, в планетах и в земных вещах, в первом случае ему дали имя Атропос, то есть как бы «без поворота», ибо считалось, что звезды движутся от востока к западу простым движением; во втором — Клото, то есть «поворот», поскольку планеты движутся обратно против звезд с запада на восток; в третьем — Лахесис, то есть «жребий», поскольку случай властвует над земными вещами [58]. Движение планет есть как бы развитие первого движения, а движение временных и земных вещей — развитие движения планет. В земных вещах таятся причины будущего, как нива в семени; стали говорить, что через такое же движение развертывается и распространяется то, что свернуто в мировой душе, как в клубке.

Мудрецы решили, что, как художник, желая сделать статую из камня и храня в себе форму статуи как идею, с помощью приводимых им в движение инструментов создает форму статуи по виду и образу этой идеи, так ум или душа мира, несущие в себе, как они думали, прообразы вещей, развертывают их в материи через движение. Они говорили, что это движение разлито во всем, как и мировая душа, и что в звездах, планетах и земных вещах оно развертывает субстанциальную судьбу — как бы судьба, актуально и действительно исходящая от судьбы в субстанции, потому что через подобное движение, или дух, вещь актуально определяется к такому-то своему бытию.

152 Этот дух связи, говорили они, исходит от обеих, то есть и от возможности и от души мира. Материя из-за свойственной ей предрасположенности имеет как бы влечение к восприятию формы — так безобразное тянется к прекрасному, а лишение к обладанию,— форма же хочет быть актуальной, но не может

существовать абсолютно, не будучи ни своим собственным бытием, ни богом, и поэтому нисходит [в материю] и конкретизуется в ее возможности. То есть возможность восходит к действительному бытию, а форма нисходит к нему, ограничивая, осуществляя и определяя возможность, и таким образом из восхождения и нисхождения возникает движение, связывающее форму с материей. Это движение — связующий посредник между потенцией и актуальностью, потому что движение возникает как среднее из подвижной возможности и формирующего двигателя.

Дух этот разлит по Вселенной в целом и по ее отдельным частям и конкретен. Его называют природой. Природа есть таким образом как бы свернутое единство всего, что возникает через движение. Как это движение постепенно с соблюдением порядка от вселенского всеобщего конкретизуется до частного, можно рассмотреть на таком примере. Когда я говорю «Бог существует», это высказывание происходит посредством какого-то движения, причем в таком порядке, что сперва я произношу буквы, потом слоги, потом слова и, наконец, все высказывание, хотя слух постепенности этого порядка не различает [59]. Так же и во Вселенной движение ступенями нисходит от всеобщего к частному и там конкретизуется во временно́м или природном порядке. Это движение, или дух, исходит от божественного духа, который через него движет всем. То есть как при говорении некий дух исходит от говорящего и определяется, мы сказали, в речь, так от бога, который есть дух, происходит всякое движение. Истина гласит: «Не вы говорите, но Дух Отца вашего говорит в вас» [60]. И то же в отношении всех других движений и действий. 153

Этот сотворенный дух есть дух, без которого у вещей нет ни единства, ни существования; весь мир со всем, что в нем, по природе и в целом лишь благодаря этому наполняющему земной круг духу есть все то, что он есть; только через его посредство возможность существует в действительности, а действительность в возможности. Движение любовной связи единит все, делая из всего единую Вселенную. В самом деле, хотя все движется единично, наилучшим возможным образом делаясь самим собой, и ничто не движется в точности, как другое, но каждая вещь по-своему определяет 154

движение каждой другой и тем самым опосредованно или непосредственно участвует в ней (например, элементы и их соединения определяют движение неба, а все члены тела — движение сердца), создавая единую цельность Вселенной. Благодаря этому движению вещи существуют наилучшим образом, каким могут, и движутся к самосохранению в себе или своем виде через природную связь разных полов, которые едины в природе, свернутом единстве движения, и раздельно конкретизованы в индивидах.

155 Никакое движение не достигает при этом простой максимальности, когда оно совпадает с покоем. Никакое движение не абсолютно: абсолютное движение есть покой и бог, а в нем свернуто заключено всякое движение. Как всякая возможность пребывает в абсолютной возможности, вечном боге, и всякая форма и акт — в абсолютной форме, Слове Отца и божественном Сыне, так всякое связующее движение, всякая единящая соразмерность и гармония — в абсолютной связи божественного Духа. У всего единое начало — бог; в нем — все, благодаря ему все пребывает в троичном единстве, все с большим и меньшим уподоблением ему определилось между простым максимумом и минимумом сообразно своим ступеням, где одна ступень — потенция, актуальность и единящее движение в интеллекте, в котором движение есть понимание, и другая ступень — материя, форма и связь в телесном, где движение есть бытие. Мы коснемся этого в другом месте [61], здесь о троичности Вселенной пусть пока будет достаточно сказанного.

156 *ГЛАВА 11*

КОРОЛЛАРИИ К ДВИЖЕНИЮ

Наверное, читатель удивится, видя здесь вещи, раньше неизвестные, потому что их истинность впервые доказана только умудренным незнанием.

Как мы теперь знаем из говорившегося, Вселенная троична [62]; в мире нет ничего не составляющего единое целое потенции, актуальности и связующего движения; ни одно из этих трех не может существовать без другого, так что они обязательно есть в вещах, с огромным множеством ступеней и настолько по-раз-

ному, что никакие две вещи во Вселенной не могут быть совершенно равны ни по трем вместе, ни по любому из них [63].

Поэтому невозможно, если рассмотреть различие движений сфер, чтобы у мировой машины (machina mundana) эти чувственные земля, воздух, огонь или что бы то ни было еще были фиксированным и неподвижным центром. В движении не достигается простой максимум, каков фиксированный центр; из-за необходимого совпадения минимума с максимумом такой центр мира совпадет с внешней окружностью [64]. Значит, у мира нет и внешней окружности. В самом деле, если бы он имел центр, то имел бы и внешнюю окружность, а тем самым имел бы внутри самого себя свои начало и конец, то есть мир имел бы пределом что-то другое и вне мира было бы еще это другое и еще пространство. Подобное далеко от истины. Но если невозможно, чтобы мир был заключен между телесными центром и внешней окружностью, то непостижим этот мир, и центр и окружность которого — бог; хотя этот мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут!

Раз Земля не может быть центром, она не может 157
быть совершенно неподвижной, а обязательно движется так, что может двигаться еще бесконечно медленнее. И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо — ближе к окружности. Соответственно Земля не есть центр ни восьмой, ни другой сферы. Появление над горизонтом шести созвездий тоже не означает, что она в центре восьмой сферы. Ведь если бы она была далеко от центра на оси, проходящей через полюсы, одной частью поднимаясь к одному полюсу, а другой опускаясь к другому, то людям, настолько удаленным от полюсов, насколько простирается горизонт, тоже явно была бы видна только половина сферы.

Центр мира не более внутри Земли, чем вне ее, и, больше того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы. Ведь поскольку центр есть точка, равноудаленная от окружности, а не может быть настолько совершенных круга или сферы, чтобы нельзя было представить более истинного, то ясно, что нет такого

центра, чтобы не могло быть еще истиннее и точнее. Точной равноудаленности от разных мест вне бога не найти, потому что только он один есть бесконечное равенство. Кто центр мира, то есть бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно — бесконечная окружность всего.

158 Кроме того, в небе нет неподвижных и фиксированных полюсов,— хоть и кажется, что небо неподвижных звезд описывает в своем движении ступенчато различные круги, меньшие, чем колурии, экваториальный и промежуточные,— но любая часть мира необходимым образом движется, пускай неравномерно, при сравнении описываемых звездным движением кругов. Какие-то звезды описывают наибольший круг, другие — наименьший, однако не найти звезды, которая не описывала бы никакого. А поскольку у сфер нет фиксированного полюса, то явно нельзя найти и какой-то равноудаленной от полюсов середины. Значит, нет звезды в восьмой сфере, которая описывала бы своим обращением максимальный круг, ведь для этого ей надо было бы одинаково отстоять от полюсов, а они не существуют; и как следствие нет звезды, которая описывала бы минимальный круг.

159 Полюса сфер совпадают с центром, так что центр есть не иное что, как полюс,— ибо бог благословенный. И поскольку мы можем воспринять движение только в сравнении с чем-то неподвижным, как-то полюсами или центрами, заранее нуждаясь в них при любом измерении движений, то очевидно, что мы ходим путями догадок (coniecturis) и относительно всего ошибаемся. Когда мы обнаруживаем несоответствие в положении звезд с правилами древних, это удивляет нас только потому, что мы верим в правильность их представлений о центрах, полюсах и измерениях.

Из всего этого ясно, что Земля движется. Поскольку элементы воздуха и огня, как мы убеждаемся по движению кометы, а также Луна медленнее движутся с востока на запад, чем Меркурий, Венера или Солнце, причем в порядке постепенного замедления, то наша Земля движется, наверное, еще медленнее их всех. Но все-таки она не является звездой, описывающей вокруг центра или полюса минимальный круг, как и восьмая сфера не описывает максимальный круг, согласно только что сказанному.

Внимательно рассмотри вот что. Как звезды, расположенные вокруг предположительных полюсов в восьмой сфере, так Земля, Луна и планеты — звезды, на разном удалении движущиеся вокруг полюса, если предположить полюс там, где считается центр. Пускай Земля есть какая-то более близкая к этому центру — полюсу (polo centrali) звезда, она все-таки движется, и описываемый ею в этом движении круг не минимален, как показано. Больше того, ни Солнце, ни Луна, ни Земля, ни какая бы то ни было сфера не может описывать в движении истинный круг, хотя бы нам и казалось иначе, поскольку движется не вокруг фиксированной [точки отсчета]. Да и не существует столь истинного круга, чтобы не могло быть более истинного, и ни в какое время [небесное тело] не движется с равной точностью и не описывает столь же близкий к истине круг, как в другое время, хоть мы этого и не замечаем. 160

Если хочешь истинно понять что-либо из перечисленного о движении Вселенной, представь ее центр в свернутом единстве с полюсами, по возможности помогая себе воображением. Скажем, представь, что если бы кто-то стоял на Земле под арктическим полюсом, а другой — в арктическом полюсе, то как стоящему на Земле полюс показался бы в зените, так и находящемуся в полюсе центр показался бы тоже в зените; и как антиподы, подобно нам, видят небо вверху, так стоящим в обоих полюсах Земля покажется в зените: ведь где бы ни был наблюдатель, он полагает себя в центре. Словом, возьми эти разные картины воображения в свернутом единстве, чтобы центр был зенитом и наоборот,— и умозрением, которому так помогает ученое незнание, ты увидишь, что мир, его движение и его фигуру постичь невозможно, потому что он оказывается как бы колесом в колесе и сферой в сфере, нигде не имея ни центра, ни окружности, как сказано. 161

ГЛАВА 12 162

О ПОЛОЖЕНИИ ЗЕМЛИ

Несовершенные в ученом незнании, до всего только что сказанного древние не дошли.

Нам уже ясно, что наша Земля в действительности движется, хоть мы этого не замечаем, воспринимая

движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-то на корабле среди воды не знал, что вода течет, и не видел берегов, то как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется, он обязательно будет каждый раз устанавливать себе разные полюса, одни — находясь на Солнце, другие — находясь на Земле, третьи — на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть бог, который всюду и нигде.

163 Кроме того, наша Земля не шарообразна, как некоторые говорили, хотя тяготеет к шарообразности. Дело в том, что Земля в своих частях конкретизует фигуру мира и его движения; но самая совершенная и всеобъемлющая конкретизация бесконечной линии есть круг, потому что начало здесь совпадает с концом, так что более совершенное движение круговое, а более совершенная из телесных фигур сферическая. Недаром движение частей в стремлении к совершенству направлено к целому, как тяжелое движется в сторону земли, легкое — вверх, земля — к земле, вода — к воде, воздух — к воздуху, огонь — к огню; движение целого в меру возможного приближается к круговому, и всякая фигура — к шару, как видим в частях живых существ, растениях и небе. Одно движение при этом кругообразнее и совершеннее другого, и так же раз-
164 личаются между собой фигуры. Итак, фигура Земли благородна, то есть шаровидна, и ее движение кругообразно, но могло бы быть еще совершеннее.

И точно так же, раз в мире нет максимума или минимума совершенства, движения и фигуры, как ясно из только что сказанного, то неверно, будто наша Земля — самая ничтожная и низменная: пускай ее положение в мире кажется более центральным, однако на том же основании она и ближе к полюсу, согласно изложенному[65]. Земля к тому же не есть пропорциональная или такая-то (aliquota) часть мира: как у мира нет ни максимума, ни минимума, так у него нет ни середины, ни таких-то [по занимаемой ими доле] частей, как видим у человека или животного; ведь рука не есть такая-то часть человека, хоть ее вес и

состоит в пропорциональном отношении к весу тела, и то же относительно величины и фигуры.

Не доказательство низменности Земли и ее темный цвет. Находись кто-нибудь на Солнце, оно тоже не показалось бы ему столь же сияющим, как нам. Если рассмотреть солнечное тело, оно имеет ближе к центру некую как бы землю, по окружности — некое как бы огненное свечение, а в промежутке как бы водянистое облако, а также более светлый воздух. Такие же эле-
менты есть и у Земли. Поэтому если бы кто-нибудь 165
оказался вне области ее огня, наша Земля по окружности этой области благодаря огню виделась бы светящейся звездой, как Солнце мы видим очень ярким, потому что находимся вовне огненной области Солнца. А Луна кажется нам не такой светлой, может быть, потому, что мы углубляемся внутрь ее окружности в направлении более центральных частей, находясь, скажем, в ее водной области, и не видим ее света, хоть у нее есть собственный свет, видимый находящимся на оконечностях ее поверхности, а видим только отражаемый ею свет Солнца. По той же причине и тепло Луны, несомненно производимое ею больше на внешней окружности, где движение сильнее[66], тоже не доходит до нас так, как от Солнца. Соответственно, наша Земля расположена, по-видимому, между областями Солнца и Луны, через их посредство приобщаясь к влиянию других звезд, которые мы не видим, потому что находимся вне их областей; мы видим только области мерцающих звезд.

Итак, Земля — благородная звезда, имеющая свои 166
особые и отличные от других звезд свет, тепло и влияние, как и любая звезда тоже отличается от любой другой светом, природой и влиянием. И, как всякая звезда, она сообщает другим свой свет и влияние ненамеренно. Все звезды движутся и сверкают только ради того, чтобы существовать лучшим образом, откуда как следствие возникает их взаимовоздействие,— так свет светит по своей природе не для того, чтобы я мог видеть, и лишь как следствие я пользуюсь действием света для видения. Поистине, бог благословенный сотворил все так, что каждая вещь, стремясь сохранить свое бытие, словно некий божественный дар, делает это в общении с другими. Служа только для хождения, нога служит не только себе, но и глазу, и

рукам, и телу, и всему человеку; то же самое — глаз и остальные части. Так и части мира. Недаром Платон назвал мир живым существом; и многое из сказанного нами станет тебе ясным, если душой мира — только не погруженной в мир — ты помыслишь бога.

167 Нельзя доказывать низменность Земли и тем, что она меньше Солнца и приемлет от него влияние. Целиком область Земли, как она простирается вплоть до окружности огня, все-таки велика. И пускай Земля меньше Солнца, как мы знаем по тени при затмениях, однако нам не известно, насколько область Солнца больше — или меньше — области Земли. Она только не может быть в точности равна ей, поскольку никакая звезда не равна другой. Опять-таки Земля и не минимальная звезда, потому что она больше Луны, как мы знаем из затмений, больше Меркурия, как некоторые говорят, а то и других звезд. Словом, из ее величины

168 низменность не вытекает. Приемлемое ею влияние тоже не довод в пользу ее несовершенства. Ведь она сама как звезда, может быть, в равной мере влияет на Солнце и его область, как уже говорилось, и лишь поскольку мы ощущаем себя всегда в центре, то есть в точке стечения влияний, мы об этом обратном влиянии ничего не знаем. Предположим, что Земля относится к Солнцу, как возможность к душе, или формирующей актуальности, а Луна занимает положение срединной связи, так что эти три звезды, находясь внутри одной области, взаимно объединяют свои влияния, тогда как другие — Меркурий, Венера и прочие — остаются вовне, как говорили древние, а также некоторые новые писатели [67]. Тогда благодаря соотнесенности влияний ни одна из звезд не может быть без другой, и значит, влияние тоже будет единым и троичным в каждой из трех, смотря по различию степени. Ясно, таким образом, что человек не может по величине и влиянию узнать, находится ли область Земли на более совершенной или низменной ступени относительно областей других звезд — Солнца, Луны и прочих.

169 По ее месту этого тоже нельзя заключить — например, рассуждая, что наше место в мире есть обитель человека, животных и растений, находящихся на менее благородной ступени, чем жители области Солнца и других звезд. Ведь если даже от бога, центра и окружности областей всех звезд, исходят натуры раз-

личного благородства, населяющие каждую область, чтобы множество небесных и звездных мест не было пустым, причем наименее совершенными существами населена, может быть, только эта Земля, все равно в разумной природе, обитающей здесь на этой Земле как в своей области, явно не может быть ничего более благородного и совершенного сообразно этой природе, хотя бы на других звездах жили обитатели другого рода. Недаром человек не хочет для себя другой природы, а стремится только стать совершенным в своей.

Соответственно какие бы то ни было жители других 170
звезд несоизмеримы с обитателями нашего мира, хотя целиком вся та область ко всей нашей области, может быть, и хранит некую скрытую от нас пропорцию ради конечных целей Вселенной,— скажем, обитатели этой Земли или всей нашей области через посредничество универсальной области так же состоят во взаимоотношении с другими обитателями, как отдельные суставы пальцев руки через посредничество руки соизмеримы с ногой, а отдельные суставы ноги через посредничество ноги соизмеримы с рукой, причем все они соизмеримы с живым существом в целом.

Кроме того, что вся та область нам неизвестна, ее 171
обитатели остаются для нас совершенно неизвестными еще так же, как бывает и на Земле: существа одного вида объединяются по признаку видового единства своей как бы области и ввиду общности этой области взаимно разделяют то, что касается их вида, о других же или ничего не узнают достоверного, или не дают себе узнавать. Так, живое существо одного вида не может воспринять выражаемую через звуковые знаки мысль другого — разве что поверхностным образом в очень небольшом числе знаков, да и то благодаря долгому навыку и только предположительно (opinative). Впрочем, мы сможем с меньшей несоразмерностью знать что-то о жителях другой области, если будем подозревать, что в области Солнца более солнечные, ясные и просвещенные разумные обитатели, еще более духовные, чем на Луне, жители которой более лунатичны (lunatici), как на Земле — более материальные и грубые; так что солнечные разумные природы много пребывают в актуальности и мало в потенции, земные — больше в потенции и мало в актуальности,

172 лунные же колеблются посредине. Мы полагаем так, исходя из огненного влияния Солнца, водянистого и вместе воздушного — Луны и материальной тяжести Земли. В отношении других звездных областей мы равным образом подозреваем, что ни одна из них не лишена обитателей и у единой Вселенной, по-видимому, столько отдельных мировых частей, сколько звезд, которым нет числа; то есть единый вселенский мир в своей четверичной нисходящей прогрессии трояко конкретизован [68] в стольких частных мирах, что у них нет числа, которое только у того, кто сотворил все в числе [69].

Переживаемое нами на Земле тление вещей опять-таки не есть убедительное доказательство ее неблагородства. При единстве вселенского мира и существующих между отдельными звездами отношениях взаимовлияния мы не можем быть уверены в полной тленности чего бы то ни было. Все гибнет лишь сообразно тому или иному модусу бытия, когда распадаются эти влияния, прежде как бы сгустившиеся в отдельного индивида; гибнет лишь способность существовать таким-то и таким-то образом, так что нет места смерти, по словам Вергилия [70]. Смерть есть явно всего лишь разложение состава на составные части, а кто может знать, только ли жителей Земли постигает такое разложе-
173 ние? Некоторые говорили, что на Земле столько видов, сколько есть звезд. Если Земля таким образом конкретизует влияние других звезд в отдельные виды, то почему подобного же не может быть в областях других звезд, принимающих влияния еще других? И кто может знать, не любые ли влияния, прежде конкретизовавшись в том или ином составе, возвращаются к себе самим после распада? Может быть, живое существо, теперь существующее как индивид какого-либо вида в области Земли, конкретно определивший собою влияние звезд, при распадении возвращается к своим первоначалам, и его форма только возвращается на собственную звезду, от которой данный вид получает актуальное бытие на Земле как матери? Или одинокая форма возвращается к своему прообразу, то есть душе мира, как говорят платоники, а материя — к возможности, причем дух единения покоится в движении звезд, и когда он перестает единить, уйдя из-за непригодности органов или по другой причине (скажем,

распад вызван расхождением природных движений), то как бы возвращается к звездам, причем форма восходит вверх путем влияния звезд, а материя нисходит вниз? Или формы каждой области покоятся в какой-нибудь более высокой, например интеллектуальной, форме и через нее достигают той цели, в которой конечная цель мира?

174 Но как эта цель достигается низшими формами под действием этой высшей формы в боге, как форма восходит к окружности, которая есть бог, а тело нисходит к центру, где тоже бог, так что всеобщее движение совершается к богу, в котором благодаря совпадению центра и окружности когда-то снова соединятся тело и душа, хотя тело и кажется как бы нисходящим к центру, а душа восходящей к окружности,— ведь прекратится не всякое движение, а только служащее порождению, и из-за прекращения последовательных рождений эти две существенные части мира, без которых он не может существовать, возвратятся к своим началам, причем дух соединения тоже возвратится, связывая возможность со своей формой,— всего этого ни один человек сам не может знать, разве что воспримет особенным образом от бога. Хоть никто не сомневается, что всеблагой бог все сотворил по своему подобию, не желая гибели ничему из созданного, и всякий знает, что он щедро воздает всем почитающим его, однако образ божественного действия в нынешнем и будущем воздаянии знает один только бог, который и есть свое собственное действие. Может быть, и я в меру вдохновения божественной истиной скажу что-нибудь ниже об этом [71], но теперь в «Незнании» достаточно коснуться всего так.

175

ГЛАВА 13

О ЧУДЕСНОМ БОЖЕСТВЕННОМ ИСКУССТВЕ ПРИ СОТВОРЕНИИ МИРА И ЭЛЕМЕНТОВ

Согласный приговор философов гласит, что этот зримый мир, являющий величие, красоту и порядок вещей, приводит нас в изумление перед божественным искусством и высотой, и мы уже коснулись некоторых произведений удивительной божественной науки. С возможной краткостью скажем еще несколько слов

удивления (admirative) о положении и порядке элементов при сотворении Вселенной.

Поистине бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений. Арифметикой он их соединил; геометрией придал им фигуру, так что они приобрели крепость, устойчивость и подвижность сообразно своим устройствам; музыкой так соразмерил их, чтобы в земле было не больше земли, чем в воде — воды, в воздухе — воздуха и в огне — огня и ни один элемент не разлагался совершенно в другой, благодаря чему машина мира не может погибнуть. И хотя часть одного [элемента] может разрешиться в другой, никогда весь смешанный с водой воздух не может превратиться в воду из-за противодействия окружающего воздуха тому, чтобы элементы всегда смешивались. Бог сделал так, что части элементов взаимно разрешаются друг в друга. Когда это происходит с задержкой, из согласия элементов порождается что-либо длящееся, как положено порождаемому, пока длится согласие элементов, по разрушении которого разрушается и разлагается порожденное.

176 В удивительном порядке составлены элементы богом, сотворившим все в числе, весе и мере,— число относится к арифметике, вес — к музыке, мера — к геометрии. Так, тяжесть поддерживается сцепленной с ней легкостью — тяжкая Земля как бы взвешена посреди пространства огнем,— а легкость увязает в тяжести, как огонь в земле. Устраивая это, вечная мудрость применила невыразимую пропорцию и, зная заранее, в какой мере каждый элемент должен предшествовать другому, взвесила элементы так, чтобы вода была настолько легче земли, насколько воздух легче воды и огонь легче воздуха, и вес соответствовал величине так, чтобы охватывающее занимало больше места, чем охватываемое. Она взаимно связала элементы таким соотношением, что одно необходимо существует в другом и Земля, по словам Платона [72], есть некое живое существо, у которого камни вместо костей, реки вместо жил, растения вместо волос, а животные, добывающие пропитание среди этой растительности Земли, подобны насекомым в волосах живых существ.

Причем земля относится к огню, как мир к богу. 177
У огня в его отношении к земле поистине много сходств с богом[73]: его потенции нет предела, он на Земле все производит, все пронизывает, все озаряет, различает и формирует через посредство воздуха и воды, так что все порождения Земли суть как бы все новые и новые действия огня, а формы вещей разнообразны оттого, что по-разному отражают один и тот же огонь. Правда, огонь погружен в вещи, без которых его нет, как нет земных вещей без него, а бог вполне абсолютен: он как бы абсолютный пожирающий огонь и абсолютный блеск — свет, в котором нет тьмы, как говорили древние. К его как бы огненности и блеску все сущее пытается по мере возможности приобщиться, как видим у всех звезд, где находим этот блеск в его материальной определенности, а тот же различительный и пронизывающий блеск как бы в нематериальной определенности — в жизни существ, живущих разумной жизнью.

Кого не охватит удивление перед этим мастером, 178
который вложил такое искусство в сферы, звезды и звездные области, что при всеобщем различии и отсутствии точности повсюду царит согласие; который так взвесил заранее величину, расположение и движение звезд и так упорядочил в едином мире расстояния между звездами, что, не будь какая-то область такой, какова она есть, ни она сама не оставалась бы в своем местоположении и порядке, ни Вселенная не могла бы сохраняться; который дарует всем звездам разные блеск, влияние, фигуру, цвет и теплоту, по влиянию сопутствующую блеску, и с такой пропорцией учреждает соразмерность частей друг другу, что везде части движутся к целому — сверху к середине у тяжелых вещей, вверх от середины у легких и вокруг середины, как наблюдаем в круговращении звезд?

Так удивительны, так различны и многообразны 179
вещи, что в согласии с вышеизложенным мы не можем в знающем незнании познать основание всех творений бога, а можем только изумляться, как велик Господь! Его величию нет конца; абсолютный максимум, он и автор и созерцатель своих произведений, и он же их конечная цель, так что все в нем и вне его ничто; начало, середина и конец всего, он есть центр и окружность Вселенной, так что во всем мы ищем только его,

раз без него все ничто; его одного имея, мы имеем все, потому что он есть все; его одного зная, мы знаем все, потому что он истина всего. И он сам пожелал, чтобы изумительная машина мира приводила нас в удивление, но скрывает (occultat) ее от нас тем больше, чем больше мы изумляемся, потому что хочет, чтобы только его мы от всего сердца и со всем старанием искали. Обитая в желанном для всех и неприступном свете, он один может открыть стучащимся и дать просящим, а среди творений ни одно не в силах открыть себя стучащемуся и само показать, что́ оно есть, потому что без него, всеобщего бытия, они
180 ничто. И только человеку, который хочет в умудренном незнании допытаться от них, что они суть, как и для чего существуют, все вещи отвечают: «От себя мы ничто и от себя не можем тебе ничего же и ответить, потому что даже сами себя не понимаем и лишь тот один, чьей мыслью мы суть то, чего он в нас хочет, повелевает нами и знает нас. Мы все немые, только он говорит во всех нас; только Создатель наш знает, что́ мы суть, как и для чего. Если хочешь что-то узнать о нас, спрашивай у нашего Основания и нашей Причины, не у нас; там найдешь все, ища одного. Да ты и самого себя не можешь найти иначе как в нем»[74]. «Сделай же так,— говорит наше знающее незнание,— чтобы найти себя в нем, и, поскольку все в нем есть он сам, ты ни в чем уже не сможешь нуждаться. Но не от нас зависит приступить к неприступному, а от того, кто даровал нам обращенное к нему в высшей жажде искания лицо. Если будем искать его, он, милосердный, не оставит нас, но откроет себя и насытит нас в вечности, когда явится слава его, вовеки благословенного».

КНИГА ТРЕТЬЯ

181 ПРОЛОГ

Чтобы после этих кратких слов о конкретном бытии универсума ради приращения нашей веры и нашего совершенства рассмотреть с помощью науки незнания максимум, который вместе и абсолютен и конкретен,— вечно благословенного Иисуса Христа,—

сжато изложу теперь в надежде на твое достоудивительное прилежание еще и свои мысли об Иисусе, призывая его быть путем к самому себе, то есть к истине, в которой теперь через веру, а потом и через богосыновство да животворимся мы в нем и благодаря ему, потому что он и есть вечная жизнь.

ГЛАВА 1 182

О ТОМ, ЧТО НИ ОДНА КОНКРЕТНО ОПРЕДЕЛЕННАЯ ВЕЩЬ ПОМИМО АБСОЛЮТА НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ВЕЛИЧАЙШИМ МАКСИМУМОМ

В первой книге показано, что единый абсолютный максимум без приобщения, погружения в вещи и определения в ту или иную конкретность вечным, равным и неподвижным образом покоится в своей самотождественности. Потом во второй книге описана конкретность универсума, где отдельные вещи существуют только ограниченным и определенным образом; если максимальное единство пребывает в себе и абсолютно, то вселенское единство — в вещественной множественности и относительно. Бесчисленные вещи, в которые актуально определилась Вселенная, ни в коем случае не могут относиться друг к другу с высшим равенством, иначе они перестали бы быть множеством. Все обязательно отличается друг от друга или родом, видом и индивидуальной особенностью (numerus), или видом и индивидуальной особенностью, или индивидуальной особенностью, так что каждая отдельная вещь существует в своем особенном числе, весе и мере; вещи Вселенной распределяются по ступеням взаимных различий, и ничто ни с чем не совпадает. Ничто конкретное 183
не может в точности разделить с другим степень своей определенности, любая вещь обязательно или превосходит какую-нибудь другую, или превзойдена ею. Все конкретное заключено при этом в промежутке между максимумом и минимумом, так что хотя для каждой данной вещи мыслима и бо́льшая и меньшая степень конкретизации, однако без ухода в актуальную бесконечность: бесконечное количество ступеней сущего невозможно, раз одно и то же — сказать, что число этих ступеней актуально бесконечно, и сказать, что их вовсе нет, как изложено о числе в первой книге [1]. Среди

конкретно ограниченных вещей ни восхождение, ни нисхождение к абсолютному максимуму или абсолютному минимуму невозможно; как божественная природа не может умалиться и перейти в конечную определенность, так и конкретно ограниченная природа не может утратить свою определенность настолько, чтобы стать совершенно абсолютной.

184 Если любая определенная вещь всегда допускает увеличение или уменьшение внутри своей конкретности, она никогда не исчерпывает до предела ни возможностей универсума, ни возможностей рода, ни возможностей вида. Первым и всеобщим образом Вселенная определяется в множественность родов, необходимо различающихся ступенями. Но роды в свою очередь тоже существуют лишь определенно в конкретных видах, а виды — лишь в конкретных индивидах, которые одни только и существуют актуально. И вот, если индивид, сохраняющий определенность своей природы, может существовать только внутри пределов своего вида, то тем более ни один индивид не может охватить до предела свой род и универсум в целом: ведь даже между индивидами одного и того же вида обязательно окажется различие в степени совершенства, так что ни один не достигнет всего доступного для данного вида совершенства, когда большее совершенство было бы уже немыслимо (а с другой стороны, невозможен до того несовершенный индивид, чтобы нельзя было представить более несовершенного). Итак, ничто не исчерпывает возможностей своего вида до предела.
185 Есть только один-единственный предел и у видов, и у родов, и у Вселенной: [тот, кто] центр, окружность и связь всех вещей. Даже вся Вселенная не может исчерпать бесконечную абсолютно максимальную божественную потенцию и стать простым максимумом, до предела вобрав в себя могущество бога.

Раз ни Вселенная не достигает пределов абсолютной максимальности, ни роды — пределов Вселенной, ни виды — предела родов, ни индивиды — предела видов, то вещи становятся наилучшим доступным для них образом тем, что они есть, в промежутке между максимумом и минимумом, а бог пребывает началом, серединой и концом и Вселенной и каждой отдельной вещи так, что, восходя ли, нисходя ли, тяготея ли к середине, все приближается к нему. Связь всего во

Вселенной — тоже через него, и поэтому, как ни различны вещи, они все-таки в то же время и связаны. Между разными родами, в которые конкретизуется единый универсум, существует такая связь низшего с высшим, что они совпадают посредине, и такой порядок сочетания, что высший вид одного рода совпадает с низшим видом непосредственно примыкающего к нему высшего рода, делая совокупную Вселенную единым континуумом. С другой стороны, всякая связь 186
относительна и максимальной стать не может: такая была бы богом. Поэтому смежные виды нижележащегого и вышележащего родов связаны между собой не каким-то неповторимым в своей индивидуальности средним звеном, а еще третьим видом, индивиды которого разбросаны по своим ступеням различий, причем ни один не причастен обоим видам в равной мере, будучи как бы составлен из них, но на своей ступени конкретизует все-таки единую природу своего собственного вида, и только в сравнении с другими она кажется сложенной из природ нижележащего и вышележащего видов, да и то не в равной мере, поскольку никакой состав не может состоять в точности из равновеликих частей и в срединном звене, оказавшемся между двумя соседними, обязательно побеждают черты или вышележащего, или нижележащего вида, о чем можно узнать из книг философов на примере черепах, морских раковин и прочего.

Соответственно никакой вид не опускается до 187
наинизшего положения в каком-то роде, раз прежде, чем дойти до минимума, он переходит в другой. Точно так же и высший вид переходит в другой, прежде чем дойти до максимума[2]. В роде живых существ человеческий вид тяготеет к высшей ступени ощущающей способности, взлетая до смешения с разумной природой, но в нем все равно побеждает низшая часть, по которой он именуется животным существом. С другой стороны, могут существовать духи — о них в «Предположениях»[3], — которые тоже в широком смысле причисляются к роду живых существ из-за определенной способности их природы к ощущению, но, поскольку духовная природа побеждает в них животную, они именуются правильнее духами, чем живыми существами, хотя платоники считают их духовными живыми существами.

Так или иначе, вид подобен числу в упорядоченной прогрессии, по необходимости конечному, потому что иначе в разнообразии вещей не было бы порядка, гармонии и пропорции, как показано в первой книге [4].

188 И к низшему виду низшего рода, меньше которого актуально ничего нет, и к высшему высшего, больше и выше которого тоже актуально ничего нет (хотя и это меньшее и это большее реально мыслимы), мы во всяком случае приходим без достижения бесконечности. Сверху ли отсчитывать или снизу, мы обязательно начинаем поэтому от абсолютного единства, то есть бога, всеобщего источника; виды — это как бы числа, идущие во встречных прогрессиях от минимума, который максимален, и от максимума, которому минимум не противоположен. Тем самым во Вселенной нет вещи, не обладающей неповторимой единичностью, нет вещи, превосходящей все другие во всех отношениях или разные вещи — в равной мере, подобно тому как вещь никогда ничему не может быть и в точности равна. Даже если она в какое-то время оказывается меньше чего-то, а в другое — больше, сам этот переход совершается ею тоже с некой единичностью и никогда не достигает точного равенства, как квадрат, вписанный в круг, переходя в больший квадрат, описанный около круга, [по площади поверхности] ни в какой момент не оказывается равен кругу, а угол падения [прямой линии на окружность] переходит из острого в тупой, ни в какой момент не равняясь прямому [5]. Многие подобные вещи будут разъясняться в книге «Предположений» [6].

189 Ни в одном индивиде начала индивидуации не могут сочетаться в такой же гармонической пропорции, как в другом: каждый в себе единствен и в возможной для него мере совершенен. И хотя в каждом виде — например, человеческом — в любое данное время есть индивиды, в определенных отношениях более совершенные и выдающиеся из общего числа — так, Соломон превосходил остальных мудростью, Абессалон — красотой, Самсон — крепостью, причем наибольшего почитания заслужили превзошедшие прочих в части ума,— но поскольку различие мнений соответственно различию религий, сект и стран создает разницу сравнительных оценок, причем похвальное у одних оказывается позорным у других, и поскольку по кругу зе-

мель рассеяны многие еще неизвестные нам люди, то мы не знаем, кто превосходит всех других в мире, тем более что не можем в совершенстве познать хотя бы одного-единственного из всех.

Впрочем, бог устроил так, что всякий доволен самим собой (даже когда восхищается другими), собственным отечеством (родная земля кажется ему милее), нравами, языком своей страны и так далее, чтобы повсюду в меру возможного царили единство и независтливый мир, а это вообще бывает возможно только у соцарствующих с тем, кто и есть наш нерушимый мир, превосходящий всякое разумение.

ГЛАВА 2 190

КОНКРЕТНЫЙ МАКСИМУМ ЕСТЬ ВМЕСТЕ И АБСОЛЮТ, ТВОРЕЦ И ТВОРЕНИЕ

Достаточно ясно показано, что Вселенная представляет множество конкретно ограниченных вещей, ни одна из которых не может актуально подняться до простой максимальности. Прибавлю теперь к этому, что если бы все-таки существовал актуально максимум конкретного вида, то для данной конкретности он оказался бы актуально всем тем, что только может быть в потенции и этого вида и его общего рода. Ведь абсолютный максимум — это все возможное, взятое актуальным и абсолютным образом, а значит, в абсолютной бесконечности; максимум, определившийся в конкретный вид и род, тоже явится актуально всем возможным для данной конкретности совершенством, и, поскольку в нем ничто большее уже немыслимо, он окажется бесконечностью, охватывающей всю природу данного определения,— то есть как минимум совпадает с абсолютным максимумом, так и здесь тоже минимальная ограниченность совпадет с максимумом данной конкретности. Самый ясный пример — 191
сказанное нами в первой книге о максимальной линии, которая не знает никакой противоположности, оказывается любой фигурой и равной мерой всех фигур и совпадает с точкой [7].

Поэтому если бы максимум смог существовать в конкретном индивиде какого-то вида, такой индивид обязательно оказался бы полнотой этого вида и всего

рода как прообраз, жизнь, форма, основание и совершенная полнота истины всего того, что только возможно для данного вида: ведь такой конкретный максимум, возвышаясь как последний предел над всей природой данной определенности и свернуто заключая в себе все ее совершенство, находился бы в несоизмеримо высоком равенстве с любым индивидом этого вида, был бы не более и не менее, чем каждый из них, и свертывал в своей полноте также все их частные со-
192 вершенства. Этот конкретный максимум явно уже не оставался бы чем-то всего лишь конкретно ограниченным, поскольку ничто ограниченное своей конкретностью, как только что сказано, не способно достичь полноты совершенства в своем определенном роде. С другой стороны, такой максимум как конкретно определенный не будет также и только богом, который безусловно абсолютен. Он с необходимостью окажется в качестве конкретного максимума и богом и творением, и абсолютным и определенным, но такой определенностью, которая сможет иметь основой своего существования уже не саму себя, а только абсолютный максимум: ведь, как мы показывали в первой книге [8], есть только одна максимальность, благодаря которой конкретно определенное может называться максимумом.

Если максимальная потенция так соединит с собой это конкретное, что большее единение без нарушения соответствующих природ будет уже невозможным и конкретное станет максимальным, сохранив природу своей определенности, в которой оно — конкретная и тварная полнота своего вида, а в силу ипостасного соединения — бог и все, то такое удивительное соединение превзойдет всякое наше понимание.
193 Ведь если представлять его по образу соединения двух различающихся между собой вещей, то мы делаем ошибку: абсолютная максимальность не «иная» и не «различная», потому что она — все [9]. Если понимать его как два момента, сначала раздельные, а теперь сопряженные,— опять ошибка: божество не изменяется в зависимости от «раньше» и «позже», равно как оно не есть «это» в большей мере, чем «то», да и сам конкретный максимум не мог существовать до соединения как «это» или «то» наподобие самостоятельно существующей индивидуальной личности. Не мо-

жет здесь быть и соединения двух частей в единое целое, потому что бог не может быть частью. Кто, 194
говорю, в силах понять это чудное соединение, которое не есть и соединение формы с материей, потому что абсолютный бог не входит в смешения и материи не сообщается? Поистине выше всех умопостижимых соединений должно быть это, где конкретный [индивид], он же максимум, существует только в абсолютной максимальности, ничего не прибавляя к ней, раз она — абсолютная максимальность, и не переходя в ее природу, раз он сам определен своей конкретностью. Конкретное должно здесь существовать в абсолютной ипостаси таким образом, что, представив его только богом, мы ошиблись бы, поскольку оно не изменяет своей конкретной природе; вообразив его творением, обманулись бы, потому что абсолютная максимальность, бог, тоже не изменяет своей природе; и, сочтя его составом из обоих, промахнулись бы, потому что состав из бога и творения, из конкретно ограниченного и абсолютно максимального невозможен. Надо было бы мыслить его богом, но так, что он вместе и творение; творением, но так, что оно вместе и творец: творцом-творением без смешения и составности. Кто способен подняться до такой высоты, чтобы увидеть в этом единстве различие и в различии единство? Словом, подобное соединение будет превосходить всякое понимание.

ГЛАВА 3

195

О ТОМ, ЧТО ТАКОЙ МАКСИМУМ СКОЛЬКО-НИБУДЬ ВОЗМОЖЕН ТОЛЬКО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

После всего сказанного легко найти, какой природы должен быть этот конкретный максимум. Поскольку он должен быть обязательно единым — раз абсолютная максимальность есть абсолютное единство,— но притом определившимся в конкретное «это» или «то» и поскольку порядок вещей непременно требует, чтобы какие-то вещи были ниже по природе в сравнении с другими (например, безжизненные и бессознательные создания), какие-то выше по природе (например, интеллигенции), а какие-то располагались посреди, то ясно — раз абсолютная максимальность есть

универсальное бытие, принадлежащее одной вещи не в большей мере, чем любой другой,— что к максимуму всего ближе сущее, у которого больше всего общности с универсальной совокупностью вещей.

196 Возьмем существа низшей природы. Если какое-то из них возвысится до максимальности, оно станет богом так, как показывает пример максимальной линии: бесконечная благодаря той абсолютной бесконечности и максимальная благодаря той величайшей максимальности, с которой она необходимо соединится по своей максимальности, она и станет богом в силу этой максимальности и останется линией в силу своей определенности, сделавшись актуально всем тем, что заключено в потенции линии. Однако линия не включает ни жизни, ни разума. Как же она сможет подняться до максимальной ступени, если не охватывает полноты всех природ? Ведь она окажется таким максимумом, который мог бы стать больше, и некоторых
197 совершенств будет лишена. То же самое приходится сказать о высшей природе: хоть она в известном смысле предполагает и низшую, между ними все-таки остается больше разделения, чем соединения, тогда как максимум, с которым совпадает минимум, должен охватывать одно так, чтобы не упустить и другое и быть одновременно всем.

Поэтому только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности. В самом деле, как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков она свернуто заключает в себе все природы, и если во всем, что ей присуще, она поднимется до соединения с максимальностью, то в ней все природы и вся Вселенная всеми возможными для них способами обя-
198 зательно достигнут наивысшей полноты. Но именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром. Как раз она, поднявшись до соединения с максимальностью, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдель-

ной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени.

С другой стороны, человек существует только конкретно, поэтому подняться до соединения с максимумом было бы возможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека. Такой поистине был бы человеком так же, как и богом, и богом так же, как человеком,— совершенством Вселенной, имеющим первенство во всем. Минимальные, максимальные и средние существа, соединясь в нем с природой абсолютной максимальности, совпали бы, сделав его всеобщим совершенством: все вещи в своей конкретной определенности успокоились бы в нем как в собственной полноте. Мера этого человека, как говорит Иоанн в Апокалипсисе [10], была бы мерой и ангела и каждого отдельного существа, потому что благодаря соединению с абсолютной сущностью, абсолютным бытием всего во Вселенной она стала бы универсальным и конкретным бытием каждого творения. Через такого человека все вещи получили бы начало и конечную цель своего конкретного существования; через него, конкретный максимум, как через начало своей эманации и конечную цель своего возвращения (reductionis), они и исходили бы из абсолютного максимума в конкретное бытие и восходили бы к абсолюту. 199

Бог, творец Вселенной, равен всякому бытию, и Вселенная сотворена по его подобию. Это высшее и максимальное равенство каждому бытию будет тогда всеми вещами абсолютным образом, а та высшая человеческая природа соединится с ним, и, значит, тот же бог, приняв в себя человечность, через эту человечность будет каждой вещью также и конкретно, подобно тому как он равен всякому бытию абсолютно. Человек, благодаря такому соединению существующий, как в своей ипостаси, в этом максимальном равенстве всякого бытия, будет Сыном бога, то есть Словом, которым все создано,— самим равенством бытия, носящим, как говорилось выше [11], имя Сына божия,— и все-таки не перестанет быть сыном человеческим, как не перестанет быть человеком, о чем ниже. 200

И вот, поскольку ничто из этого не противоречит божественной всеблагости и всесовершенству, причем может быть совершено богом без своего изменения, искажения или умаления, а скорей даже наоборот, его 201

безмерной благости пристало, чтобы все творилось им и по нему наилучшим образом и в совершеннейшем упорядоченном согласии,— то, понимая, что иначе Вселенная оставляла бы желать лучшего, всякий разумный человек, если только он не отвергает бога или его всеблагость, обязательно согласится, что так и произойдет. Ведь от всеблагого далека любая зависть, и его деяния не могут буть ущербными, но как он — максимальный, так и его творение во всю меру возможности тяготеет к максимальному совершенству. Предел максимальной потенции только в ней самой, раз вне ее ничего нет, а она бесконечна; ни одно творение для нее не предел, для любого данного творения бесконечная потенция может создать лучшее и
202 более совершенное. Но ведь только если человек поднимется до соединения с этой потенцией, так что будет творением, существующим не в своей ипостаси, а в единстве с бесконечной потенцией, можно будет говорить, что эта потенция определилась не творением, а самой собой. Только здесь — совершеннейшее действие максимальной, бесконечной и беспредельной божественной потенции. И оно не может не совершиться еще потому, что иначе просто не было бы ни творца, ни творения: ведь разве [можно было бы сказать,] что конкретность творения идет от абсолютного божественного бытия, если бы эта конкретность была несоединима с богом? Именно благодаря конкретному максимуму все вещи только и могли бы не просто существовать от божественного абсолюта, но и происходить от него как конкретные благодаря высшему соединению с ним этой их конкретности. Тогда, во-первых, существовал бы бог-творец; во-вторых, богочеловек, то есть принятая богом в наивысшее соединение с ним тварная человечность, универсальная конкретность всех вещей, ипостасно и личностно соединившаяся с равенством всякого бытия, чтобы конкретная Вселенная через посредство универсальной конкретности, какой является человек, могла бы существовать от божественного абсолюта; и, в-третьих, все вещи исходили бы в свое конкретное бытие и могли быть тем, что они суть, наилучшим возможным порядком и образом.

Порядок здесь, конечно, надо представлять не временным — словно бог во времени предшествует первенцу творения, или словно перворoдный богочеловек

существует во времени раньше мира,— а надвременным, в порядке природы и ступеней совершенства: пребывая в боге выше всякого времени и прежде всяких вещей, богочеловек является миру по прошествии многих круговращений, по наступлении полноты времен.

ГЛАВА 4 203

О ТОМ, ЧТО ЭТОТ БОГОЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ИИСУС БЛАГОСЛОВЕННЫЙ

Поскольку подобные рассуждения с несомненной достоверностью подводят нас к тому, что мы, оставив колебания, твердо считаем все это истиной, то скажем, наконец, что полнота времен наступила и что вечно благословенный Иисус и есть первенец всего творения. Из того, что человеком он совершил божественные и сверхчеловеческие деяния; из того, что он, показавший во всем свою правдивость, сказал о себе; из того, что общавшиеся с ним свидетели скрепили своей кровью, а бесчисленные неложные подтверждения давно доказали с неизменным постоянством, мы выводим, что он и есть тот, чьего пришествия во времени ждало от начала все творение и кто дал пророкам предсказать свое явление в мире. Поистине он пришел, чтобы все исполнить, раз одним своим желанием исцелял каждого и как имеющий власть над всем явил все сокровенные тайны премудрости, прощая грехи как бог, воскрешая мертвых, изменяя природу, повелевая духам, морю и ветрам, ходя по водам, устанавливая закон, который своей полнотой восполняет все законы. В Иисусе, по свидетельству несравненного проповедника истины, восхищенного на третье небо и свыше просвещенного апостола Павла, мы имеем всякое совершенство, «искупление и оставление грехов; Он есть образ невидимого Бога, первенец всего творения, потому что через Него создано все на небесах и на земле, видимое и невидимое, будь то престолы, господства, начальства или власти: все создано через Него и в Нем, и Он прежде всего, и все Им стоит; и Он — глава тела Церкви, начало, первенец из мертвых, так что Он первенствует во всем, ибо Отец пожелал, чтобы в Нем обитала вся полнота и чтобы благодаря Ему все вернулось к примирению с Ним» [12]. Святые мужи представили эти и 204
еще многие свидетельства о нем как богочеловеке, в ко-

тором человечность так соединилась в божественности со Словом Отца, что существует не в своей, а в его ипостаси,— тем более что высшей ступени, совершенной полноты человечности и не могло быть иначе как в божественном лице Сына.

Чтобы с помощью ученого незнания понять это превосходящее всякое наше разумение лицо, соединившее человека с богом, подумаем в духовном восхождении вот о чем. Поскольку бог пребывает во всех отношениях во всем, а все — во всех отношениях в боге, как мы говорили где-то выше[13], и поскольку то и другое надо брать в одновременном сочетании, а именно в том смысле, что бог пребывает во всем так, что все — в нем, причем божественному бытию присущи высшее равенство и простота, то ясно, что бог как сущий абсолютно во всем пребывает в вещах Вселенной не соразмерно их ступеням, не в разной мере и не отчасти. Наоборот, вещи немыслимы без ступеней различия и поэтому пребывают в боге по-разному в зависимости от ступени, которую занимают. Ясно также, что, поскольку бог пребывает во всем так, что все в нем, он не утрачивает своего равенства всякому бытию при соединении с человечностью Иисуса. Но соединение это максимально, потому что максимальный человек не может пребывать в боге иначе как тоже максимально. Значит, в Иисусе, который тем самым равен всякому бытию, как в божественном Сыне, среднем лице Троицы, пребывают и вечный Отец и святой Дух, и все существует в нем, как в Слове, и все творение содержится в его верховной и всесовершенной человечности, которая свернуто заключает в себе все, что только может существовать тварного во Вселенной, делая его обителью всей полноты[14].

205 Нам может немного послужить тут вот какой пример. Чувственное познание конкретно ограниченно в том смысле, что чувство схватывает только частности. Разумное познание универсально, ввиду чего по отношению к чувственному выступает как абсолютное, отвлеченное от конкретных ограничений. Чувство конкретизуется на разных ступенях сущего по-разному, и виды живых существ соответственно различаются по степени благородства и совершенства. Хотя дело не доходит до ступени простого максимума, как у нас показано выше[15], однако в виде, занимающем актуально высшее

место в роде живых существ, то есть у человека, чувство достигает такой тонкости, что живое существо становится в равной мере и интеллектуальной сущностью,— ведь человек есть его ум,— и интеллектуальная природа становится в каком-то смысле основой бытия конкретной чувственности; интеллектуальная природа для чувственности — как бы абсолютное отдельное божественное бытие, хотя чувственная природа остается при ней временной и тленной, соответственно своей сущности. Следуя этому, пусть приблизительному, по- 206
добию, надо понять и Христа. Божество делается в нем основой его человеческого бытия, без чего полнота человечности не была бы в нем максимальной: для своего всесовершенства и всецелой актуальности интеллект Иисуса не может иметь в качестве основы своего существования ничего, кроме божественного интеллекта, который один охватывает все актуально. Интеллект у всех людей потенциально всеобъемлющ и возрастает из потенции в акт постепенно, по мере этого роста умаляясь в своей потенциальности; наоборот, максимальный интеллект, существуя в полную меру актуальности как предельная потенция всякой духовной природы, необходимо будет в такой же мере интеллектом, в какой и богом, а бог есть все во всем. Это как если бы человеческая природа была вписанным в круг многоугольником, а божественная — кругом: окажись этот многоугольник максимальным, больше которого не может быть, основой его существования было бы уже никак не конечное число сторон и углов, а фигура круга, так что он уже не имел бы самостоятельно существующей собственной фигуры, хотя бы мысленно отделимой от фигуры круга, то есть, [в нашем примере], от вечной [природы].

Опять-таки величайшего совершенства человеческой 207
природы и надо ведь искать в чем-то субстанциальном и существенном, то есть в интеллекте, которому служит остальное. Значит, всесовершенный человек совсем не обязательно должен выделяться какими бы то ни было привходящими свойствами, за исключением того, что относится к интеллекту: не обязательно, чтобы он был великаном или карликом и вообще обладал таким-то ростом, цветом кожи, телосложением и прочими случайными чертами, а надо только, чтобы его тело было свободно от крайностей, мешающих ему

быть послушным орудием духовной природы, чтобы оно повиновалось ей и приноравливалось к ней безотказно, беспрекословно и неустанно. Наш Иисус, в котором уже и тогда, когда он явился миру, согласно нашей вере, как свет во тьме, таились все сокровища знания и премудрости, имел именно такое послушнейшее и совершеннейшее тело для служения высшей духовной природе. Об этом сообщают святые свидетели его жизни.

208 *ГЛАВА 5*

О ТОМ, ЧТО ХРИСТОС, ЗАЧАТЫЙ ЧЕРЕЗ СВЯТОГО ДУХА, РОДИЛСЯ ОТ ДЕВЫ МАРИИ

Надо все время помнить, что, хотя основа существования всесовершенной человеческой природы — свыше, она остается абсолютной предельной конкретностью и нисколько не утрачивает своего природного вида. Подобное порождается подобным и порождаемое происходит от родителя, оставаясь по природе соразмерным ему; наоборот, [божественный] предел, не имея предела [16], свободен от всякой ограниченности и несоразмерен вещам. Поэтому максимальный человек не может ни родиться природным путем, ни быть совершенно лишен начал того вида, верховным совершенством которого он выступает, и, значит, он должен был родиться отчасти сообразно человеческой природе, поскольку он человек, но поскольку он высшее из порожденных первоначалом существ и соединен с этим первоначалом самым прямым образом, то первоначало, от которого он таким непосредственнейшим образом происходит, производит и порождает его как отец. Человеческое начало оказывается как бы пассивным, предоставляя воспринимающую материю; поэтому он рождается от
209 человеческой матери без мужского семени. Опять-таки всякое действие происходит от некоторого духа, или любовного стремления, соединяющего активное начало с пассивным, как было показано у нас выше [17]; поэтому то величайшее превосходящее всякую природную соразмерность действие, посредством которого творец единится с творением, исходя от величайшей единящей любви, явно должно было совершиться через святого Духа, который и есть совершеннейшая любовь. Через одного его без помощи какого-либо действователя, ограниченного конкретностью человеческого вида,

в Матери совершилось зачатие Сына бога-Отца: как Духом своим бог-Отец образовал все, выведя через него из несуществования в бытие, так тем более он действовал святым Духом, производя это свое совершеннейшее действие.

Пусть нашему незнанию поможет вот какой при- 210
мер. Когда какой-нибудь выдающийся учитель хочет показать ученикам свое духовное, то есть мысленное слово, чтобы они могли видеть его мысль и питаться духовной истиной, он заставляет это мысленное слово одеться в звук голоса, раз его нельзя показать ученикам иначе, чем воплощенным в чувственный образ. Это может произойти только так, что учитель из привлекаемого своим природным дыханием воздуха строит звуковой образ, отвечающий мысленному слову, и так единит с ним это слово, чтобы звук голоса покоился в нем как в своей основе и слушатели воспринимали
мысленное слово через этот звук [18]. Такое сравнение, 211
пусть очень приблизительное, немного поможет нам подняться над доступными нашему пониманию вещами. По своей безмерной благости желая показать нам сокровища своей славы, полноту своего знания и премудрости и сострадая нашей слабости — ведь иначе как в чувственной и подобной нам форме мы ничего воспринимать не можем,— предвечный Отец соразмерно нашим способностям, то есть облачив в человеческую плоть, явил нам через своего единосущного Духа святого предвечное Слово, своего Сына, который есть равная Отцу полнота всего. Как голос [образуется] из воздуха, привлекаемого входом, так святой Дух из чистой плодотворности девственной плоти соткал живое тело, вдохнув в него разум, чтобы оно стало человеком, и так глубоко соединил его со Словом бога-Отца, что Слово стало центром, основой существования человеческой природы. Все это совершилось не в прерывной последовательности, с какой мы выражаем свои временные понятия, а в мгновенном действии над всяким временем по воле, соразмерной бесконечному всемогуществу.

Нельзя сомневаться, что вседобродетельная Мать, 212
представившая для этого материю, превосходила полнотой благого совершенства всех девственниц и получила исключительное благословение среди всех женродительниц. Поистине всецело предназначенная для столь исключительного и неповторимого девственного

рожденья, она безусловно должна была не иметь ничего
способного помешать чистоте или добродетельности, а
вместе и единственности этого всепревосходящего рож-
денья. Не будь она божией избранницей и девой, как
она оказалась бы способна к девственному рожденью
без мужского семени? Если бы бог не дал ей высшей
чистоты и благословения, как она могла бы сделаться
для святого Духа тем святилищем, в котором он про-
извел тело Сыну бога? А если бы она не осталась дев-
ственной после рожденья, это значило бы, что сила
материнского плодородия была отдана ею возвышен-
ному рожденью не в высшей и чистейшей полноте, а
отчасти и ограниченно, не как подобает единственному
и всевышнему Сыну. Всецело принеся себя богу, пре-
святая дева совершенно отдала ему через действие
святого Духа всю природу чадородия, и непорочная
девственность недоступным для обычного природного
рожденья образом осталась в ней не нарушенной до
213 рожденья, в рожденье и после рожденья. Так от веч-
ного Отца и подвластной времени Матери, преславной
девы Марии, в полноте времен родился богочеловек
Иисус Христос,— от максимальной полноты абсолют-
ного Отца и от Матери, исполненной всесовершенного
девственного плодородия и получившей благословение
свыше.

В самом деле, человек от этой девственной матери
мог родиться только во времени, тогда как от бога-От-
ца — только в вечности; рождение во времени обяза-
тельно требовало тем самым от времени полноты со-
вершенства, как оно требовало от Матери полноты пло-
214 дородия. Человек не может родиться вне времени— и
потому Иисус родился, когда пришла полнота вре-
мен. Он родился, таким образом, в наиболее подходя-
щих для этого времени и месте, что, однако, было не-
проницаемо скрыто от всех творений: ведь высшая
полнота не стоит ни в каком соотношении с остальным
повседневным опытом [19] и поэтому ничей рассудок ни
по какому признаку не мог ее воспринять, хотя таин-
ственное пророческое вдохновение преподало некие
загадочные затемненные человеческими уподоблениями
символы, по которым мудрецы могли созерцательно
предвидеть воплощение Слова в полноте времен. В точ-
ности и место, и время, и способ были заранее ведомы
только предвечному Родителю, который постановил,

чтобы среди всеобщего безмолвия в глубине ночи Сын нисшел с небосвода в девственное лоно и в удобное предустановленное время явился миру в образе раба.

ГЛАВА 6 215

ТАИНСТВО СМЕРТИ ИИСУСА ХРИСТА

Чтобы яснее понять таинство креста, надо сделать небольшое отступление и сказать об изначальном замысле [бога о человеке]. Как известно, человек состоит (exsistit) из чувства, интеллекта и посредника-рассудка[20]. Ощущение стоит порядком ниже рассудка, рассудок — интеллекта. Интеллект не погружен во временное и вещественное, он абсолютно свободен от них; чувство целиком зависит от мира, подчиняясь временным движениям; рассудок по отношению к интеллекту как бы на горизонте, а по отношению к чувству—в зените, так что в нем совпадает то, что ниже, и то, что выше времени. Чувство не улавливает надвременных 216
и духовных вещей, оно животно, а животность не воспринимает божественного, ведь бог есть дух и больше, чем дух; вечность поэтому окутана для чувства мраком непознаваемости. Следуя законам плоти, чувство побуждается силой желания к плотским влечениям, а силой гневливого возбуждения — к преодолению препятствий[21]. Возвышающийся над ним по природе[22] рассудок благодаря причастности к интеллектуальной природе хранит определенные законы, руководствуясь которыми управляет порывами страстей, умеряет их и приводит в равновесие, чтобы человек не сделал чувственные вещи своей целью и не лишился стремления к духовным и интеллектуальным вещам. Высший смысл законов рассудка в том, чтобы не делать другому, чего не хочешь себе, предпочитать вечное временному и чистоту и святость — греховности и грязи; этому и служат законы, выведенные святыми законодателями из самого рассудка и провозглашенные сообразно различиям места и времени для исправления людей, погрешающих против рассудка.

Интеллект взлетает выше и видит, что пускай чув- 217
ство во всем подчинится рассудку, перестав служить своим природным страстям, человек сам по себе все равно не может достичь цели своих духовных и

вечных стремлений. Человек родился из семени Адама среди плотских вожделений, животность с самого рождения преобладает в нем над духовностью, его природа в самом корне своего источника погружена в плотские наслаждения, через которые человек приходит к существованию от своего отца, и остается поэтому совершенно не способна выйти за пределы временных вещей для порыва к духовным. Так что если груз телесных страстей увлекает рассудок и интеллект книзу и они соглашаются с этим, не противясь чувственным порывам, то человек, увлеченный таким путем вниз и отвернувшийся от бога, сразу и совершенно лишится наслаждения высшим благом, которое в духовном смысле скорее наверху, то есть в вечности; наоборот, если чувство подчинится рассудку, то сначала еще рассудок должен подчиниться интеллекту, чтобы, встав над рассудком, в любящей вере человек прилепился потом к божественному Посреднику[23] и бог Отец мог привлечь его так к своей славе.

218 Никто никогда не смог сам преодолеть себя и свою изначально подданную грехам плотского желания природу, собственной силой поднявшись над своим животным корнем к вечности и к небу, кроме сошедшего с небес Христа Иисуса, который и собственной добродетелью возвышался, и в своей человеческой природе, рожденной не от желания плоти, а от бога, не имел помехи для того, чтобы как власть имущий возвратиться к богу-Отцу. В Христе человеческая природа благодаря соединению с верховным всемогуществом поднята и вырвана таким образом из-под груза временных и гнетущих желаний. Господь Христос захотел совершенно умертвить и умерщвлением очистить в своем человеческом теле все гнетущие нас к земле преступления человеческой природы не для самого себя, потому что он греха не совершал, а для нас, чтобы все люди одной с ним человеческой природы смогли найти в нем избавление от всех своих грехов. Добровольная и безвинная, считавшаяся самой позорной и жесточайшая крестная смерть человека Христа стала поэтому угашением, удовлетворением и очищением всех плотских желаний человеческой природы. Все, что только может человек сделать в любви к ближнему, с избытком исполнено в полноте любви, которую показал Христос, отдав себя на смерть даже за врагов.

Человечность восполнила таким образом в Иисусе Христе все слабости всех людей. И в самом деле, поскольку его человечность — максимальная, она охватывает в себе потенцию человеческого вида целиком, сохраняя такое равенство бытию любого человека, что связана с каждым намного теснее, чем брат или ближайший друг. Благодаря максимальности своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившимся к нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого. Благодаря этому соединению становится истиной то, что он сам сказал: «Все, что вы сделали самому малому (minimo) из Моих, вы сделали Мне»[24]. И наоборот: все, что Иисус Христос заслужил своим страданием, заслужили и они, раз они по природе одно с ним,— конечно, при сохранении различия в степени заслуги сообразно ступени, на какой каждый человек соединяется с ним своей оживотворенной верой. Поэтому, в нем совершив обрезание, в нем крестившись, в нем умерев, верующие в нем же и снова оживают в воскресении, в нем соединяясь с богом и прославляясь вместе с ним. 219

Это значит, что наше оправдание не от нас, а от Христа. Поскольку вся полнота — у него, мы достигаем всего в нем, если его имеем. А имеем мы его в этой жизни благодаря живой вере, почему и оправдаться можем только этой верой (non aliter quam ipsa fide), о чем подробнее скажем немного ниже[25]. 220

Вот несказанное таинство креста, таинство нашего искупления. В нем Христос яснее всякой очевидности показал, что истину, праведность и божественные добродетели надо предпочесть временной жизни, как вечное — преходящему, и что в совершеннейшем человеке должны быть терпение и мужество, любовь и смирение. Крестная смерть Христа обнаружила также, что в максимальности Иисуса эти и все другие добродетели присутствовали максимальным образом, и чем больше поднимается человек к этим бессмертным добродетелям, тем подобнее Христу становится. И здесь тоже минимальное совпадает с максимальным: величайшее унижение — с превознесением, позорная смерть праведника — с его жизнью в славе, как все это явлено нам жизнью Христа, его страстями и распятием.

221 ГЛАВА 7

О ТАИНСТВЕ ВОСКРЕСЕНИЯ

Страдающий и смертный человек Христос не мог
прийти к славе Отца, который как абсолютная жизнь
есть само бессмертие, без облечения своего смертного
тела в бессмертие. Но это не могло произойти без его
смерти. В самом деле, как смертное могло облечься в
бессмертие, не сбросив с себя своей смертности? А как
оно могло от нее избавиться, не отдав должное смерти?
Недаром сама истина называет глупыми и косными
сердцем не понимающих, что Христу надлежало уме-
реть и так войти в славу [26]. С другой стороны, как мы
говорили выше, Христос умер жесточайшей крестной
смертью за нас, и надо последовательно сказать, что —
раз нельзя было привести человеческую природу к
торжеству бессмертия иначе как через победу над
смертью — Христос пошел на смерть, чтобы вместе с
ним воскресла к вечной жизни человеческая природа
и животное смертное тело стало духовным и нетлен-
ным. Истинный человек мог быть только смертным, и
он мог поднять смертную природу к бессмертию только
222 после того, как смерть сняла с нее смертность. Послу-
шай, в каких прекрасных словах Истина научила нас
этому: «Если пшеничное зерно, упав на землю, не
умрет, то останется одно; а если умрет, даст многий
плод» [27]. Если бы Христос так и остался смертным, то
разве смертный человек, пусть даже никогда не уми-
рая, мог бы дать человеческой природе бессмертие?
Хоть сам бы он не умер, он остался бы просто одним-
единственным не умирающим смертным. Поистине, раз
ему предстояло дать «многий плод», он должен был
освободиться через смерть от возможности умереть,
чтобы вознесшись так [28], привлечь к себе всех, когда
его власть была бы уже не только в мире и на смертной
земле, но и на нетленных небесах.

Опять-таки мы сможем отчасти понять это через
наше незнание [29], если вспомним вещи, о которых уже
223 много раз говорилось. Как мы показывали выше, мак-
симальная человечность Иисуса в силу своей макси-
мальности уже не может иметь свое личное существо-
вание отдельно от божественного. Взаимообщение двух
обособленных природ (communicatio idiomatum), позво-
ляющее человечности совпасть с божеством, потому и

происходит, что божество как бы одевает и берет на себя человечность, и, неотделимая от божества благодаря предельному соединению с ним, человечность сама по себе, в своей обособленной личностной основе существовать уже не может. Человек возникает от соединения тела с душой, его смерть есть их разделение. Но так как основа существования максимальной человечности — божественная личность, ни тело, ни душа даже после их пространственного разделения в момент смерти уже никак не могли отделиться от [бессмертной] божественной личности, ведь этот человек вне ее не имел самостоятельного существования! Христос умер не так, что погибла его личность. 224
Пространственное отделение [души от тела] даже не коснулось того центра, в котором покоилась его человечность,— здесь он хранил ипостасное единство с божеством,— а отделение совершилось временны́м и пространственным образом в низшей природе, которая только и способна по своему естеству претерпевать разделение души с телом, когда в час смерти душа и тело перестают находиться в одно и то же время в одном и том же месте. В его душе и теле самих по себе не могло, таким образом, произойти никакого тления, а смерти и [пространственно-] временно́му разделению подверглось только совершившееся в [пространстве и] времени рожденье. По завершении круга, возвратившего ее [человечность] к разрешению от временного состава, и по окончательном избавлении тела от временных движений соединенная с божеством и тем самым надвременная истина человечности, оставаясь, как и подобает истине, ненарушенной, соединила истину тела с истиной души, и, отбросив туманное подобие истины человека, которое являлось во времени, воскрес истинный человек, абсолютно избавившийся от всякого временного страдания,— поистине воскрес в надвременном соединении души и тела подлинный Иисус, поднявшись над всеми временными движениями, чтобы больше уже никогда не умирать. Без такого соединения нельзя было бы говорить о действительно неслиянном единении нетленной истины человечности с божественной личностью как своей ипостасной основой.

Малости ума и своему незнанию помоги притчей 225
Христа о пшеничном зерне. Индивидуальность зерна

разрушается, но остается цельной его видовая сущность, через посредство которой природа возрождает много зерен, так что если бы зерно было максимальным и совершенным, то, умерев в наилучшей и плодотворнейшей земле, оно могло бы принести плод не только сам-сто и сам-тысяча, а столько, сколько охватывает в своей потенции природа вида. Именно об этом слова Истины, что оно «даст многий плод»; ведь множество есть определенность, не ограниченная числом.

Вникни в строгость этого соответствия: именно в силу того, что человечность Иисуса рассматривается в конкретной определенности человека Христа, ее тем самым надо вместе понимать также и соединенной с божеством. Поскольку с ним соединена, она совершенно абсолютна; поскольку Христос рассматривается как этот вот человек, она конкретно ограниченна, так что Иисус является человеком через свою человечность. Его человечность есть, таким образом, как бы середина между чистым абсолютом и чистой конкретностью. Соответственно она и тленной была только в определенном отношении, сама по себе оставаясь нетленной: по конкретно ограничивавшей ее временности она была тленной, но по абсолютной отрешенности от времени и надвременности соединения с божеством — нетленной.

226 Истина в своей временной определенности есть как бы знак и образ надвременной истины. Так, истина тела, ограниченная временной конкретностью, есть как бы тень надвременной истины тела. Конкретно ограниченная истина души тоже есть как бы тень абсолютной свободной от времени души. Пока душа существует во времени, где ничего не воспринимает помимо воображения, она кажется скорее чувством и рассудком, чем интеллектом; но, поднявшаяся над временем, она — интеллект, свободный и отрешенный от ощущений и образов. Человечность Христа была неразрывно укоренена вверху, в божественной нетленности, и по завершении тленного временного движения ее разрешение могло произойти только в направлении к этому корню нетления. Поэтому после окончания временного движения, то есть после смерти и избавления от всего, что было привнесено в истину человеческой природы временной ограниченностью, подлинный Иисус воскрес не в тяжком теле, тленном, помраченном, страдающем

и обремененном прочими следствиями его пространственно-временной составности, а в теле истинном, прославленном, нестрадающем, легкоподвижном и бессмертном, как подобает его свободной от временных обстоятельств истине. Такого воссоединения необходимо требовала и истина ипостасного соединения человеческой и божественной природ. Поэтому Иисус благословенный обязательно должен был воскреснуть из мертвых, как он сам сказал: «Надлежало Христу так страдать и на третий день воскреснуть из мертвых» [30].

ГЛАВА 8 227

ХРИСТОС ПЕРВЕНЦЕМ ИЗ УСОПШИХ ПОДНЯЛСЯ НА НЕБЕСА

После всего сказанного нетрудно видеть, что Христос — первый возродившийся из мертвых. В самом деле, никто не мог воскреснуть до него, когда человеческая природа еще не достигала в своем временном существовании максимальности и не соединялась, как в Христе, с нетлением и бессмертием; все были бессильны, пока он не пришел и не сказал: «Имею власть положить душу Мою и снова ее принять» [31]. В Христе человеческая природа облеклась таким образом в бессмертие, и он — первенец из усопших.

Но есть только одна неделимая человечность, только одна видовая сущность всех людей, в силу которой каждый отдельный человек является человеком, отличаясь только своей индивидуальной особенностью, так что человечность Христа — та же самая, что человечность всех людей, без всякого смешения различных индивидуальных особенностей. Ясно поэтому, что в Христе и через Христа облеклась бессмертием человечность всех людей, какие существовали во времени до Христа и будут существовать после него. Отсюда очевидный вывод: человек Христос воскрес — и значит, все люди воскреснут через него после завершения всех движений временной тленности и будут вечно нетленными.

С другой стороны, хотя человечность всех людей едина, начала индивидуации, конкретизующие ее в соответствии с тем или иным субстратом (suppositum), многообразны и различны, причем так, что только 228

в Иисусе Христе они были самыми совершенными, действенными и близкими к сущности человечности, соединившейся в нем с божеством, благодаря силе которого Христос нашел в себе силу воскреснуть. Эта сила, конечно, была дана ему божеством, почему и говорится, что бог воскресил его из мертвых; но, поскольку он был богом и человеком, [верно и то, что] он воскрес собственной силой. И ни один человек не сможет воскреснуть, подобно Христу, иначе как силой Христа, который есть вместе и бог.

Итак, через Христа сообразно природе его человечности наша человеческая природа стяжала (contraxit) бессмертие[32], и через Христа мы, родившиеся подвластными телесному движению, надвременно воскреснем в его подобие, когда это движение прекратится. [Для нас] это будет в конце веков. Но Христос, который только по матери был рожден во времени, не должен был дожидаться для своего воскресения, пока протечет весь поток времен; ведь его рожденье совершилось не целиком под временем.

Заметь, что бессмертие во Христе обрела природа; стало быть, воскреснем мы все, и добрые и злые, только не все преобразимся в лучах славы, и не всех она усыновит богу через Сына божия Христа: все воскреснут через Христа, но не все воскреснут, как Христос и во Христе, соединившись с ним, а только те, кто принадлежит Христу верой, надеждой и любовью.

229 Если не ошибаюсь, отсюда ясно, что не совершенна и не ведет людей к конечной желанной цели успокоения ни одна религия, не почитающая Христа как посредника и спасителя, богочеловека, путь, жизнь и истину. Как нелепо суеверие сарацин, которые считают, что Христос — максимальный и совершенный человек, родившийся от девы и вознесенный живым на небо, и отрицают, что он бог[33]! Они явно ослеплены, потому что утверждают нечто невозможное. Поистине, каждый обладающий здравым умом из немногого сказанного выше уже может яснее ясного видеть, что невозможен всесовершенный и максимальный человек, тем более сверхприродно рожденный от девы, который не был бы одновременно богом. Бессмысленно преследуя крест Христов, не понимая его таинства, они не вкусят и божественного плода искупления,— да и не ждут его

от своего магометанского закона, который обещает
только исполнение сладострастных желаний, тогда как
мы надеемся на то, что Христова смерть угасит их в
нас, и страстно хотим познать нетленную славу.
Подобным же образом и иудеи признают мессию вели- 230
чайшим, совершеннейшим и бессмертным человеком,
но, связанные той же дьявольской слепотой, не счи-
тают его богом. И они тоже не надеются для себя, как
мы, слуги Христа, на высшее блаженство в обладании
богом и тоже не унаследуют его.

Всего удивительнее, по-моему, то, что как иудеи,
так и сарацины в будущее всеобщее воскресение
веруют, а единственной возможности к тому, богоче-
ловеческого посредничества, не допускают. Сказать
ли, что по прекращении движения рождений и смертей
полнота Вселенной без воскресения нарушится,
поскольку срединная человеческая природа составляет
существенную часть Вселенной, необходимую не
только для ее совершенства, но и для самого ее сущест-
вования, и что по этой причине в случае прекращения
вышесказанного движения или вся Вселенная с необ-
ходимостью погибнет, или люди воскреснут к нетле-
нию (а в них достигает полноты природа всех средин-
ных творений, так что другим живым существам нет
необходимости воскресать, раз их полнота и совер-
шенство в человеке), или сказать, что воскресение
наступит для того, чтобы всякий человек получил от
справедливого бога достойное воздаяние за свои
заслуги,— все равно первой необходимейшей предпо-
сылкой оказывается вера в богочеловечество Христа,
благодаря которому человеческая природа только и
может подняться к нетлению. Поэтому ослеплены все, 231
кто верует в воскресение и не исповедует в Христе
посредника, делающего это возможным: вера в воскре-
сение есть одновременно утверждение богочелове-
чества Христа, его смерти и воскресения как пер-
вого восставшего из мертвых, согласно сказанному
выше.

Поистине он воскрес, чтобы войти таким образом
в божественную славу через вознесение на небеса.
Думаю, это надо понимать так, что он вознесся выше
всякого движения тленной природы и любого влияния
небес: ведь хотя по своей божественности он вездесущ,
однако его местом в более собственном смысле можно

называть то, где нет никакого изменения, страдания, болезни, печали и остальных случайностей временной жизни, а это место вечной радости и мира мы называем наднебесным, хотя через пространственное положение ни постичь, ни описать, ни определить его
232 нельзя. Христос центр и окружность интеллектуальной природы и, поскольку ее духовностью охвачено все, он выше всего; но в чистых разумных душах и в интеллигенциях, то есть небесах, рассказывающих о его славе [34], он покоится как в своем храме. В этом смысле мы и понимаем, что Христос вознесся над всяким пространством и временем в нетленную не описуемую никаким словом обитель, поскольку поднялся над всеми небесами, наполнив собой все. Как бог он есть все во всем; и он царит в духовных небесах как сама истина; и восседает, если говорить в пространственном смысле, скорее в центре, чем на окружности, как жизнь всех разумных душ и тем самым их центр. Недаром он, источник жизни наших душ и их конечная цель, сам говорит, что царство божие внутри нас, людей.

233 *ГЛАВА 9*

ХРИСТОС — СУДЬЯ ЖИВЫХ И МЕРТВЫХ

Какой судья праведнее, чем тот, кто есть сама справедливость? Христос, вершина и начало всякого разумного творения, есть тот величайший разум (ratio), от которого всякий разум, а разум ведь и выносит различительные суждения; поэтому принявший в себя вместе со всем разумным творением и человеческую разумную природу, но оставшийся богом, всеобщим воздаятелем, Христос по справедливости есть судья живых и мертвых. Возвышаясь над всем временным, он судит все собой и в себе, потому что охватывает в своей максимальной человечности всякое творение. В нем все, поскольку он бог. Как бог он есть бесконечный свет, не имеющий в себе тьмы. Божий свет освещает все, так что все в нем самому ему совершенно ясно. Этот бесконечный духовный свет в своей абсолютной надвременности свертывает как настоящее, так и прошедшее, как живущее, так и умершее, подобно тому как чувственный свет оказывается основой существования (hypostasis) всех цветов. Христос же есть как бы

чистейший огонь, неотделимый от света и имеющий основу существования не сам по себе, а в свете. Духовный огонь жизни и разума, поглощающий все вбираемое им в себя[35], он все испытывает и судит подобно тому, как вещества проверяются через испытание материальным огнем. Каждый разумный дух испыты- 234
вается Христом, словно раскаляемые в огне вещества, из которых одно полностью преображается по подобию огня (например, лучшее и совершеннейшее золото так жарко раскаляется, что, оставаясь золотом, предстает не больше золотом, чем огнем), а другое не в такой мере приобщается к накалу огня (например, очищенное серебро, медь или железо), но так или иначе все явственно превращаются в огонь, хотя каждое в своей степени. Причем суд в таком испытании выносится только огнем, а не раскаляемым веществом, потому что каждое раскаленное[36] в каждом раскаляемом ощущает только все тот же жар огня, а не отличительную особенность раскаляемого. Так, рассматривая расплавленные в максимальном огне золото, серебро и медь, мы не заметим разницы между этими металлами, преобразившимися в образ огня; наоборот, огонь, будь он разумным, знал бы степень совершенства всякого металла по разнице, с какой тот или другой вбирает в себя его накал.

И еще. Некоторые раскаляемые вещества устойчиво 235
выдерживают огонь и способны вобрать в себя и его свет и его тепло, потому что их чистота позволяет им преображаться в подобие огня, пускай в разной, большей и меньшей мере, а другие из-за своей нечистоты, даже если нагреваются, в свет все-таки не превращаются. Так судья Христос, верша единый, простейший и нераздельный суд, в один момент — как бы природным, а не временным порядком[37] — справедливейше, без зависти сообщает Вселенной тепло сотворенного разума, после восприятия ею этого тепла разливая сверх того и божественный умопостигаемый свет[38], и через это его посредничество бог есть все во всем и все пребывает в боге, равняясь ему, как только возможно по способности каждой вещи; но что-то благодаря большей цельности и чистоте способно воспринимать не только тепло, но и свет, а другое из-за нерасположенности субъектов (subiectorum) едва воспринимает тепло без всякого света.

236 И еще. Бесконечный божественный свет есть сама вечность и истина, и, желая от него озарения, разумное создание обязательно должно подняться над мирскими и тленными вещами и обратиться тоже к истинным и вечным. Телесная и духовная природы ведут себя противоположным образом: вегетативная сила превращает в теле взятое извне питание в натуру питающегося и не живое существо превращается в пищу, а наоборот; но интеллектуальный дух, действующий над временем как бы в горизонте вечности[39], не может, обращаясь к вечному, превратить его в себя, раз оно вечно, то есть нетленно. Однако поскольку и он сам нетленен, то преображается в вечную истину не так, что перестает быть духовной субстанцией, а так, что поглощается вечностью в уподобление ей, хотя опять-таки со степенями различия: глубже и ревностнее обратившийся полнее и выше усовершается вечностью и его бытие полнее скрывается[40] в вечном бытии. Поскольку Христос, жизнь и истина, отныне и навсегда бессмертен и жив, обратившийся к нему обращается к жизни и истине и, чем жарче обращается, тем выше от мирского и тленного поднимается к вечному, так что его жизнь оказывается сокрыта в Христе. Ведь добродетели бессмертны, праведность пребывает во веки веков
237 и так же истина. Обращающийся к добродетелям ходит путями Христа, путями чистоты и бессмертия. Добродетели суть божественные озарения[41], и человек, через веру обратившийся в этой жизни к Христу, в котором вся добродетель, после отрешения от этой временной жизни обретется в чистоте духа и сможет войти в радость вечного обладания Христом.

А обращение нашего духа совершается, когда всеми своими разумными силами он через веру обращается к чистейшей вечной истине, избирает для любви и любит только такую истину, предпочитая ее всему остальному: обращение в крепчайшей вере к истине-Христу означает оставление этого мира и победоносное попрание его. Но горячо любить Христа — значит проникать в него духовным порывом, раз он не только желанен, а и есть сама любовь. И когда дух по лестнице влечения поднимается к самой любви, он проникает в глубину этой любви — не во времени, а над всяким временем и над всяким движением мирского

чувства. Как всякий любящий пребывает в любви, так 238
все любящие истину — в Христе, и, как всякий любящий любит силой любви, так все любящие истину любят ее силой Христа. Поэтому никто никогда не познавал истину, не имев в себе духа Христова. И как невозможно быть любовником без любви, так никому невозможно обладать богом без духа Христова, потому что только силой этого духа мы и можем поклоняться богу. Оттого неверующие, не обратившиеся к Христу, не вмещающие свет славы его преображения, осуждены на мрак и тьму смерти уже тем самым, что отвернулись от жизни, которая есть Христос. Только его полнотой насытятся все через соединение с ним в его славе. Ниже, говоря о церкви, я еще немного скажу об этом основании нашего утешения.

ГЛАВА 10 239

О ПРИГОВОРЕ СУДЬИ

Ясно, что никто из смертных не может понимать этот суд и приговор этого судьи, потому что, совершаясь над всяким временем и движением, он не выражается в сравнительных или оценочных рассуждениях, в произнесении слов и подобных знаках, требующих длительности и протяжения, но как Словом все сотворено — бог сказал, и стало быть,— так тем же Словом, или Логосом (ratio), все и судится. Между приговором и исполнением тоже нет промежутка, а все происходит в мгновение: воскресение и принятие того или другого конца — прославление возносимых сынов бога и проклятие его отвергаемых врагов — не отделены друг от друга даже неделимым моментом времени.

Разумная природа, которая выше времени и не под- 240
вержена мирскому тлению, по своей сути свернуто заключая внутри себя нетленные формы — например, математические, по-своему абстрактные, и даже природные, способные сливаться с интеллектуальными и легко преображаться в них, причем те и другие служат нам путеводными знаками ее нетленности как нетленного места нетленных вещей,— природным движением порывается к чистейшей истине как цели своих стремлений и исполнению высших желаний. И поскольку такая цель есть все, раз эта истина — бог, то наш

разум, ненасытимый до тех пор, пока не достигнет ее, в меру этой своей неспособности насытиться ничем, кроме вечной цели, бессмертен и нетленен.

241 Поэтому если интеллект, отрешившись от земного тела, где подчиняется временным мнениям, к желанной цели не устремляется, а впадает в мрак невежества, вместо того чтобы порываться к истине и своим последним желанием желать только обладания истиной не в символе или знаках, а достоверно и лицом к лицу, то из-за своего отвращения от истины в час разделения и обращения к тленности он сообразно своим плотским желаниям, сообразно своей неуверенности и путанице падает в темный хаос пустой возможности, где нет никакой надежной действительности, и тогда его по справедливости называют сошедшим в духовную смерть. Ведь бытие разумной души есть понимание и понимание желанного есть ее жизнь; поэтому как постижение непоколебимо вечной природы последнего предела ее желаний есть для нее вечная жизнь, так вечной смертью для нее будет отделение от надежной цели желаний и провал в беспорядочный хаос. Там вечный огонь мучит ее особенным образом, который мы можем отдаленно понять разве что по подобию мучений человека, лишенного не только жизненной пищи и здоровья, но и какой бы то ни было надежды на них и принужденного без угасания и конца вечно умирать в
242 агонии. Мучительность такой жизни превосходит все, что только можно вообразить: ведь это значит жить в смерти, существовать в небытии, мыслить в безмыслии.

Кроме того, при восстании человечества над движением, временем, количеством и другими преходящими вещами тленное разрешится в нетленное, а животное в духовное, как показано выше[42], и весь человек станет интеллектом, то есть духом, а его истинное тело тоже растворится в духовной природе, перестав существовать в себе, в своих вещественных, количественных, временных пропорциях, и превратится в дух — как бы наоборот по сравнению с нашим здешним телом, где видна не душа, а только тело, в котором душа как бы в плену, тогда как там тело пребывает в духе наподобие того, как теперь дух в теле, и, как здесь душа отягчена телом, так там тело облегчено духом. Поэтому как духовные радости небесной жизни максимальны, поскольку к ним приобщается в духе и одевшееся в славу

тело, так адские муки духовной смерти тоже максимальны, поскольку их воспринимает и поглощенное духом тело. И еще. Наш бог, обладание которым есть вечная жизнь, не охватывается никаким понятием, потому и вечные радости в нем тоже превосходят все наше понимание и возвышаются над всем, что можно
передать каким бы то ни было знаком; но точно так 243
же и муки осужденных страшнее всех мыслимых или описуемых мук. Поэтому во всех прекрасных гармонических образах радости, веселья, славы, которые мы находим в учениях отцов как знаки, по своей доступности служащие для нас указателями в размышлениях о вечной жизни, надо видеть только очень бледные чувственные символы, бесконечно далекие от своих духовных не уловимых уже ни для какого воображения прообразов; но точно так же уподобления адских мучений огню серной стихии, кипящей смоле и другим чувственным казням тоже никакого сравнения не имеют с теми огненными духовными муками, от которых да удостоит нас сохранить вовеки благословенный Иисус Христос, наша жизнь и спасение, аминь.

ГЛАВА 11 244

ТАИНСТВА ВЕРЫ

Все наши отцы единодушно утверждают, что с веры начинается всякое понимание. Так, в любой области знания прежде всего заранее предполагаются (praesupponuntur) некоторые принимаемые только верой первоначала, на которых строится понимание всех последующих рассуждений. Всякий желающий достичь знания обязательно должен сначала верить этим первоначалам, без которых дальнейшее движение невозможно. «Если не поверите, то и не поймете»,— говорит Исаия[43]. Вера свернуто заключает все умопостигаемое, познание (intellectus) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру. Где нет крепкой веры, никакое настоящее понимание поэтому невозможно. Всем известно, что влечет за собой ошибка в первоначалах и шаткость основания. Но нет более совершенной веры, чем сама по себе истина, то есть Иисус. Кому не понятно, что высший дар бога есть правильная вера? Апостол Иоанн говорит, что вера

в воплощение Слова божия приведет нас к истине, сделав нас сынами бога. Он сначала просто объявляет это во вступлении, потом рассказывает о многих делах Христа по этой вере, чтобы понимание озарялось верой, почему в конце и завершает таким заключением: «Все это написано, чтобы вы уверовали, что Иисус есть Сын Бога».

245 Крепчайшую веру в Христа, непоколебимо утвержденную в своей простоте, можно постепенно распространять и развертывать [в знание], следуя изложенной науке незнания. Поистине максимальные, глубочайшие божественные тайны, скрытые от ходящих путями мира, какими бы мудрецами они ни были, открываются малым и смиренным через веру в Иисуса, потому что в Иисусе таятся все сокровища премудрости и знания. Никто без него не в силах ничего сделать, ведь это он есть то всемогущее Слово, которым бог сотворил века; единый всевышний, он имеет власть над всем земным и небесным. Поскольку его нельзя познать в этом мире, где рассудок, мнение или учение своими символами водят нас к неизвестному через более известное[44], он постижим только там, где кончаются доказательства и наступает вера. Через веру восхищенные в превышающей всякий рассудок и разум простоте, на третьем небе простейшей духовности мы в теле, но не телесно, потому что духовно, и в мире не мирским, а небесным образом будем созерцать его непостижимо,— так, что будем видеть и саму эту его непостижимость, идущую от его безмерной высоты. Вот то знающее незнание, через которое всеблаженный Павел увидел в духовном восхождении, что Христа, которого одного апостол некогда только и знал[45], он теперь тем меньше знает, чем выше к нему поднимается.

246 Так нас, верующих в Христа, ведет к той горе, которая есть Христос, знающее незнание. Нам не дано прикоснуться к нему нашей животной природой, а когда мы пытаемся вглядеться в него оком ума, то погружаемся в непроглядный мрак и знаем лишь, что посреди этого мрака высится та гора, на которой только и пристало селиться одаренным силой разума существам. И если приступим к Христу с бо́льшим постоянством, то скроемся в высоте от взора людей, следующих чувству, услышим внутренним слухом голоса и громы и увидим потрясающие знаки его величия, без труда на-

чиная понимать, что он — единый господь, которому повинуется Вселенная, и по нетленным следам его стоп, как бы по неким божественным начертаниям, постепенно поднимаясь туда, где в священных орга̀нах, символах пророков и святых богословов услышим уже не голоса смертных созданий, а голос самого бога и яснее разглядим его как бы через истончившееся облако.

Потом, еще жарче горя стремлением, продолжая неустанное восхождение, верные восторгаются к чистой духовности, оставив пределы чувственного, как бы перейдя от сна к бодрствованию, от слышания к виденью, и видят вещи, которые изъяснить нельзя, потому что они выше любого слова и любого словесного поучения: ведь высказать открывающееся там значило бы сказать несказа̀нное, услышать неслышимое подобно тому, как и видят там невидимое. Вовеки благословенный Иисус, последняя цель и всякого понимания, поскольку он истина, и всякого чувства, поскольку он жизнь, и всякого существования, поскольку он бытие, и совершенство всего творения, поскольку он богочеловек, непостижимо говорит там как предел (terminus) всякого человеческого слова. Ведь любое человеческое слово от него произошло и в нем находит предел, и вся истина любого слова от него. В самом деле, всякое человеческое слово служит научению,— значит, служит ему, поскольку он есть сама премудрость; «все, что написано, написано нам в наставление». [Как] человеческие слова изображаются в знаках письма, [так] «словом Господа сотворены небеса», и все сотворенные вещи — знаки божественного Слова. Всякое звучащее тело слова — знак мысленного слова; причина всякого преходящего мысленного слова — вечное Слово, Логос. Христос, Слово, сделавшееся плотью, есть этот воплощенный Логос всякого смысла. Итак, он — последняя цель всего. 247

Подобные вещи постепенно приоткрываются человеку, который через веру восходит к Христу. Божественная действенность веры в него неисчерпаема: если вера велика, верующий единится с Иисусом и торжествует над всем, что не пребывает в единении с Иисусом; если вера безупречна, такой человек силой Иисуса, с которым соединяется, получает власть над природой и движением [временного], повелевает злым духам 248

и — не сам, а силой действующего в нем Христа — творит чудеса, чему много примеров дошло до нас в житиях святых. Совершенная вера в Христа должна быть, однако, максимально чиста и оживотворена возможно более действенной любовью. Как вера во всемогущество чистейшей истины, она не терпит никакого смешения ни с чем. Выше часто говорилось о совпадении минимума и максимума. Так же точно и в вере: если она достигает простой максимальности в бытии и возможности, путник благодаря ей обязательно будет вместе и обладателем [46]. Таков был Христос; но и у путника, который хочет обладать действительной и максимальной верой — пускай даже только в меру своей возможности,— эта вера тоже с необходимостью возвысится в нем до такой непоколебимой достоверности, что [благодаря совпадению максимума с минимумом] будет уже не верой, а высшей достоверностью без всякого коле-
249 бания в чем бы то ни было. Всемогуща вера, которая так максимальна, что и минимальна, когда все подлежащее вере охватывается Тем, Кто есть сама истина. И хоть вера одного человека, может быть, не достигает такой же ступени, как вера другого, из-за невозможности равенства — как разные люди не могут видеть одну и ту же вещь с равной степенью ясности,— однако надо, чтобы каждый имел максимальную возможную для него веру, и тогда, если у кого-то в сравнении с другими окажется веры едва с горчичное зерно, все равно ее сила будет еще так огромна, что и горы будут ему послушны: ведь он будет повелевать ими в силу Слова божия, с которым соединится благодаря максимально возможной для него вере, а господу ничто
250 не может противостоять! Вот какое могущество придаст сила Христа твоему разумному духу, если, оставив все, он прилепится к Христу так, что будет жить им, покоясь в нем благодаря этому единению — с сохранением своей индивидуальности,— как в собственной жизни.

Опять-таки, поскольку такое бывает только через обращение овладевшего чувствами разума в максимальной вере к Господу, то эта вера должна быть полна единящей любовью. Вера и не может быть максимальной без любви. Ведь если всякое живое создание полно желанием жить, а всякое разумное — понимать, то как можно верить, что Иисус есть сама бессмертная жизнь

и бесконечная истина, и не любить его всей силой? Жизнь желанна сама по себе, и если мы максимально верим, что Иисус есть вечная жизнь, то не можем его не любить. Не живой, а мертвой, да вовсе не верой будет вера без любви. Любовь — форма веры[47], дающая ей истинное бытие; больше того, она — знак высшей крепости веры. Так что если все оставляется для Христа, если тело и душа в сравнении с ним ставятся ни во что, то это знак максимальной веры.

Глубокой веры не может быть и без святой надежды обладать (fruitionis) самим Иисусом. В самом деле, как может быть крепкой вера, если она не надеется на обещанное ей Христом? Если не верить в получение вечной жизни, которую Христос обещал верным, то где вера в Христа? Где вера в то, что он есть сама истина? Не имея твердой надежды на обещанное, то есть не надеясь на бессмертие, как человек пойдет на смерть за Христа? А поскольку он верит, что Христос не оставляет надеющихся на него, но дарит им вечное блаженство, то ему и легко перенести все за Христа ради такой великой награды. 251

Поистине велика сила веры, дающей человеку такое подобие Христу, что он поднимается над чувственностью, избавляется от заражения (contagiis) плотью, ходит путями бога со страхом, идет вслед Христу с радостью и берет на себя добровольный крест с ликованием, так что еще в теле становится как бы духом, для которого этот мир есть смерть ради Христа, а уход из него к Христу — жизнь. Кто, по-твоему, этот дух, в котором благодаря вере живет Христос? Что это за чудесный божий дар, благодаря которому мы, люди, состоящие из хрупкой плоти, в земном скитании можем силой веры подняться до такого могущества над всем, что не есть Христос, через соединение с ним? Конечно же, это тот, кто в последовательном умерщвлении плоти постепенно восходит через веру к единению с Христом; конечно, это то глубокое единение, когда, насколько возможно на земном пути, человек поглощается господом. Вырвавшись за пределы всего видимого и мирского, человек тогда достигнет полного совершенства своей природы. Совершенна же природа, которую мы сможем обрести в Христе, преобразившись по его образу до умерщвления плоти, то есть греха, а вовсе не та воображаемая природа, о которой маги 252 253

говорят, что человек некими действиями через посредство веры поднимается до природы якобы сродных ему влиятельных духов, силой которых, соединившись с ними посредством веры, маги производят многие и исключительные чудеса или в огне, или в воде, или через знание симпатических связей, с видимыми превращениями, с обнаружением скрытого и так далее. Во всем этом явный соблазн и отпадение от жизни и истины. Недаром маги так связывают себя союзами и соединяют договорами со злыми духами, что на деле показывают, во что верят, с великим тщанием и преданностью чтя подобающими только богу воскурениями и поклонениями этих своих духов, якобы способных исполнять желаемое и вызываемых такими средствами. Силой веры некоторые действительно дожидаются исполнения этих своих временных желаний, соединяясь тем самым с духом, к которому навеки прильнут потом в муках, окончательно разъединившись с Христом.

Благословен бог, избавивший нас через своего Сына от мрака великого невежества, так что мы можем видеть теперь ложь и обман всего совершающегося не через посредничество Христа, который есть истина, и с иной верой, чем вера в Иисуса; потому что всемогущ только господь Иисус, один в изобилии дающий все, чего нам не хватает.

254 *ГЛАВА 12*

О ЦЕРКВИ

Хотя понимание церкви Христа можно вывести из уже сказанного, добавлю все-таки несколько слов для полноты труда.

Степень веры у разных людей по необходимости неодинакова, а значит, всегда может стать и больше и меньше, и к максимальной вере, больше которой уже ничто не может быть, ни один человек поэтому не может прийти, как не может прийти к максимальной любви. Если бы у путника была максимальная вера, больше которой никак не может быть, он обязательно был бы вместе и обладателем: в любом роде максимум есть и его крайний предел и начало более высокого

рода, и вера в человеке не может достичь простой максимальности, не сделав его одновременно обладателем, как любовь не может стать в любящем просто максимальной, не сделав его вместе и любимым. Только в Иисусе Христе, который был одновременно и путником и обладателем, любящим человеком и желанным богом, сошлись просто максимальная вера и такая же любовь. Все заключается внутри пределов максимума, ведь он всеобъемлющ. Следовательно, вера Иисуса Христа заключает в себе всякую истинную веру, а любовь Христа — всякую истинную любовь. Различие ступеней веры, конечно, всегда существует; но, поскольку любая 255
из этих различающихся ступеней ниже максимума и выше минимума, никто, даже актуально обладая максимально доступной ему верой в Христа, не может достичь самой по себе максимальной Христовой веры, благодаря которой он охватил бы в Христе бога и человека, и опять-таки никто не может так любить Христа, чтобы уже нельзя было любить его еще больше: Христос, сама милость и любовь, бесконечно желанен, и любить Христа бесконечно значило бы самому сделаться Христом, что для человека ни в этой, ни в будущей жизни невозможно. Все соединяющиеся с Христом или верой и любовью в этой жизни, или созерцанием и блаженным обладанием в иной, с сохранением различий в ступени, при высшем возможном для каждой различной ступени единении соединяются с ним так, что никто и не существует сам по себе без этого единения, и не оставляет вследствие единения своей ступени.

Такое единение и есть церковь, то есть собрание 256
многих в едином, подобное тому, как многие члены сплочены в едином теле, каждое на своей ступени: каждый отличается от другого, всякий входит в единое тело, через посредство которого единится с любым другим, и ни один не может жить и самостоятельно существовать вне тела, потому что хотя каждый член тела есть все [члены], но это только через посредство тела. Так истина нашей веры, пока мы странствуем на земле, может существовать только в духе Христа, с сохранением порядка различия среди верующих, и различие пребывает в согласии в едином Иисусе. Когда мы оставим эту воинствующую церковь и воскреснем, мы сможем воскреснуть только в Христе, так что и тогда тоже будет единая церковь торжествующих, и тоже каждый

будет занимать свою ступень в порядке различия. Истина нашей плоти окажется пребывающей не в самой этой плоти, а в истине плоти Христа, истина нашего тела — в истине тела Христа, а истина нашего духа — в истине духа Иисуса Христа, как ветви в стволе, так что человечность Христа соединит всех людей, а единый дух Христов — все души, и все будет в нем, и все составит единого Христа. И тогда окажется еще, что принимающий в земной жизни одного из людей Христа принимает Христа; что все сделанное одному из самых малых (minimis) делается Христу (подобно тому как задевающий руку Платона задевает Платона и вредящий крохотному мизинцу вредит всему человеку); и что радующийся в [небесном] отечестве о самом малом радуется о Христе и в каждом видит Иисуса, через Иисуса же и бога благословенного. Так наш бог через своего Сына будет всем во всем, и каждый — в Сыне, а через Сына — с богом и со всеми людьми, чтобы радость всякого могла быть полной и не было никакой зависти и ни в чем недостатка.

257 Поскольку во время земных скитаний вера может возрастать в нас постоянно и так же любовь — ведь пускай каждый, может быть, стоит на такой ступени, что актуально находиться на более высокой для него пока невозможно, но все-таки раз человек стоит на одной ступени, он потенциально способен и к другой, хоть не может прийти ступеньками этой прогрессии к бесконечности, что немыслимо по общему основанию,— то мы должны по благодати господа нашего Иисуса Христа трудиться над превращением этой нашей способности в действительность, постоянно переходя от добродетели к добродетели, от высоты к высоте с помощью того, кто сам есть вера и любовь и без кого мы, как таковые, ничего не можем. Все, что можем, мы можем благодаря ему, который один в силах восполнить все наши несовершенства, чтобы в день воскресения мы оказались его цельными и достойными членами. Но эту благодать увеличения веры и любви, веруя и любя всеми силами, мы несомненно можем вымолить сердечной молитвой, приступая к его трону с уверенным знанием, что он милосерд и не оставит обманутыми ничьи святые желания.

258 Сто́ит в глубине сердца задуматься над этими вещами, как они существуют в действительности, и

чудная духовная сладость охватит тебя. Внутренним чувством ты вкусишь невыразимую благость бога, которая овеет тебя своим мимолетным присутствием, словно благовонный аромат, залог будущего насыщения его явленной славой,— насыщения без пресыщения, потому что та бессмертная пища есть сама жизнь, и, как всегда растет желание жить, так всегда сладостна пища жизни. Она никогда не превращается в натуру питающегося [48] — тогда пища пресыщала бы, тяготила и, исчезая сама с превращением в питающегося, не могла бы даровать бессмертную жизнь,— но желание нашего духа есть духовная жизнь, то есть непрестанно возрастающее вхождение в жизнь и радость, и, поскольку такая жизнь бесконечна, блаженные непрестанно стремятся к ней. Они насыщаются, словно припав к источнику жизни и утоляя жажду, и, так как духовное питье не переходит в прошедшее, пребывая в вечности, блаженные всегда пьют и всегда насыщаются, но никогда не перестанут пить и никогда не почувствуют пресыщения. Благословен бог, который 259
дал нам разум, ненасытимый ничем временным! По беспредельности своих стремлений, по неутолимости своих желаний временными вещами ум понимает, что бессмертен и неподвластен преходящему миру, и сознает, что желанная жизнь, способная духовно насытить его, может заключаться только в наслаждении высшим, максимальным, никогда не иссякающим благом, где наслаждение не становится прошедшим, потому что влечение к нему от обладания не уменьшается. Это, возьмем телесный пример, как если голодающий сядет за стол великого царя, где ему дадут столь желанную пищу, что другой он не захочет, и природа этой пищи будет такова, что при насыщении ею она будет только разжигать его аппетит: будь эта пища неисчерпаемой, вкушающий ее, конечно, постоянно бы насыщался, всегда хотел только одной и той же пищи, все с большей жаждой стремился к ней и, значит, всегда был бы способен вкушать эту пищу, способную постоянно привлекать к себе его разгорающееся желание. Так вот разумная природа, вбирая в себя жизнь, способна претворяться в эту жизнь благодаря присущей ей обратимости, как воздух, вбирая солнечный луч, претворяется в свет. Имея природу, претворяющуюся в понимаемое им, разум потому и понимает только всеобщее,

нетленное и постоянное, что духовно увлекающая его цель — непоколебимая истина, которой он начинает обладать в покое вечного мира, в Иисусе Христе.

260 Торжествующая церковь вовеки благословенного бога нашего такова. Иисус Христос, истинный человек, соединен в ней с Сыном божиим высшим единением, его человечность существует только в божестве и сливается с ним в невыразимом ипостасном единстве так, что глубже и проще соединиться для истины человеческой природы невозможно. Поэтому всякая разумная природа, обратившаяся в этой жизни к Христу высшей верой, надеждой и любовью, с сохранением своей личностной истины единится с господом Христом настолько, что — будь то ангел или человек,— существуя уже только в нем, через него пребывает и в боге. При этом истина тела каждого поглощается и вбирается духом. Так каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом Христом, и через него в боге — богом, как и бог, не утрачивая своей абсолютной максимальности, является в Христе Иисусе самим Иисусом и через него — всем
261 во всем. Большее единение никакими другими путями для церкви и невозможно. В самом деле, церковь означает единство многих с сохранением личностной истины каждого без смешения природ и ступеней. Опять-таки, чем более церковь едина, тем она выше (maior). Значит, эта церковь, церковь вечно торжествующих,— величайшая потому, что большее единство церкви невозможно. Подумай же теперь, как велико это единство, в котором оказывается и максимальное абсолютное божественное единство, и единство божества и человечности в Иисусе, и единство божества Иисуса с блаженными в торжествующей церкви. Причем абсолютное единство не больше и не меньше единения природ в Иисусе или блаженных в их отечестве, поскольку оно — максимальное единение, единение всех единений, вся суть любого единения, идущая непосредственно от единства и его равенства и потому не допускающая никакого увеличения и уменьшения, как показано в первой книге. И соединение природ в Христе тоже не больше и не меньше единения торжествующей церкви, потому что в качестве максимального соединения природ оно тоже не допускает в этом отношении никакого увеличения и уменьшения.

Или еще. Все различное, соединяясь [в торжествующей церкви], получает свое единство от максимального единения двух природ Христа; силой этого единения единение той церкви и есть то, что оно есть. Но единство той церкви есть максимальное соборное единство, и, значит, по этой своей максимальности оно совпадает с выше ее лежащим ипостасным единением природ в Христе. В свою очередь это единение природ Иисуса, будучи максимальным, совпадает с абсолютным единством, которое есть бог. Таким путем единение церкви, то есть единение в ней личностных субстратов (suppositorum), хоть оно кажется не таким единым, как ипостасное единство, соединяющее только чистые природы, или как простейшее божественное перво-единство, исключающее любую инаковость или различие, тем не менее в конечном счете разрешается через Иисуса в это божественное единство, от которого берет и свое начало. 262

Это можно увидеть и еще яснее, если помнить то, что не раз говорилось выше. Абсолютное единение есть святой Дух. Но максимальное ипостасное единение совпадает с этим абсолютным единением, и, значит, единение природ в Христе с необходимостью существует через это абсолютное единение, то есть святого Духа, и в нем. В свою очередь единение церкви совпадает с этим ипостасным, как только что было сказано, и значит, единение торжествующих совершается в духе Иисуса, а через него в святом Духе. Так говорит сама Истина в евангелии Иоанна: «Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены́ воедино», составляя в вечном мире столь совершенную церковь, что совершеннее быть не может, и столь несказанно преображенную светом этой славы, что во всем будет виден только бог. К этому преображению, уверенные в торжестве, мы пламенно стремимся, смиренным сердцем моля бога-Отца, чтобы в своей безмерной милости он соблаговолил даровать нам его через своего сына, господа нашего Иисуса Христа, а в нем — через своего Духа святого и чтобы мы смогли тогда вечно обладать им самим, вовеки благословенным.

263 Не отвергни, почтенный отец, то, к чему я уже давно двигался путями разнообразных учений, но так и не смог достичь, пока однажды, возвращаясь морем из Греции, я не пришел — думаю, это был мне дар свыше от Отца светов, чьи дары всегда совершенны,— к тому, чтобы попытаться обнять непостижимое вместе с его непостижимостью [49] в знающем незнании через восхождение (transcensum) к вечным истинам, как они познаваемы для человека. Полагаясь на того, кто есть сама истина, я изложил теперь это в трех книжках, которые можно, не меняя принципа, сгущать или распространять.

264 В таких глубоких вещах наш разум должен сначала всеми силами стремиться к той высшей простоте, где совпадают любые противоположности; на это направлен замысел первой книжки. Во второй книжке отсюда выводится несколько отходящих от обычного пути философов кратких суждений о Вселенной; многим они покажутся непривычными. Сейчас вот я, наконец, дописал третью книжку, о преблагословенном Иисусе, исходя все из того же основания. И постоянно господь Иисус благодаря возрастанию веры все больше и больше говорил моему уму и сердцу. Поистине никто, имея веру в Христа, не сможет отрицать, что на каждом шагу такого пути стремление к всевышнему разгорается и после долгих размышлений и восхождений человек начинает только в сладчайшем Иисусе видеть достойный предмет любви, с радостью оставляя все и прилепляясь к Иисусу как истинной жизни и непреходящей радости. Все уступает человеку, входящему так в Иисуса, и любые писания да и весь мир уже не ставят перед ним непреодолимых трудностей, потому что силой живущего в нем Христова духа он преображается в Иисуса, который есть цель всякого духовного желания. Проси его, благочестивый отец, в своих сердечных молитвах за меня, несчастного грешника, чтобы мы тоже удостоились сладостного обладания им в вечности.

Закончил в Кузе, 12 февраля 1440 г.

О ПРЕДПОЛОЖЕНИЯХ

Возлюбленному богом 1
высокопреосвященнейшему отцу
господину Юлиану,
достойнейшему кардиналу
святого апостольского престола,
своему глубокочтимому наставнику

Николай Кузанский

Ныне мне представился удобный случай изложить мнение о предположениях. И хотя я знаю, что из-за ущербности человеческих измышлений в целом и недостатков медлительного ума в особенности оно смутно,— все же, преблагой и просвещеннейший во всех науках отец, я дерзнул развернуть его перед тобой, чтобы оно испытало возможное очищение чуть ли не божественным светом, чудесно излучаемым твоим испытаннейшим разумом. Ибо я знаю, что этот вид (formula) новых искусств, подлежащих исследованию, не может оставаться в несовершенстве, если славнейший из всех муж, приняв его, соизволит сделать его достойным улучшения путем шлифовки.

Дай же своим авторитетным суждением надежду тем, кто намеревается устремиться к наивысшему кратким и самым прямым путем.

ПРОЛОГ 2

Как ты уже видел в предыдущих книжках об ученом незнании, притом намного глубже и яснее, чем я сам при всех моих усилиях, истина в своей точности непостижима. Из этого следует, что любое человеческое положительное утверждение об истине есть предположение,— поистине, неисчерпаемо приумножение познания истины. Отсюда, так как наше действительное знание несоизмеримо с максимальным, недостижимым для человека знанием, то беспомощное отклонение нашего ненадежного познания от чистоты истины делает наши утверждения об истине предположениями,

В таком случае единство непостижимой истины познается в простейшем единстве истины через инаковость, построенную на предположениях, а также через предположение об инаковости[1]. Позже мы разъясним это положение.

3 Поскольку же сотворенный разум, обладая ограниченной актуальностью, существует в ином только по-иному, так что между всеми высказывающими предположения сохраняется различие, то, несомненно, разные предположения разных людей будут ступенями к одной и той же непознаваемой истине, однако несоразмерными друг другу, а именно так, что мысль одного, хотя бы он и был очень близок к другому, никто никогда не представляет себе безошибочно. Почему и измышления, полученные путем долгих обдумываний из возможностей моего слабого ума и приведенные здесь мною, ты должен рассматривать только как мои предположения, возможно несравнимые с блестящими мыслями более достойных умов. Хоть я и опасаюсь, что из-за несовершенства изложения многие будут пренебрегать моими предположениями, но для преобразования их в более ясные мысли я хотел бы подать их более глубоким умам как пищу, которая не совсем бесполезна[2]. Тот же, кто постарается прилежным разжевыванием и многократным повторением извлечь отсюда некую духовную пищу, найдет утешение и подкрепление, даже если она покажется вначале грубой и неприятной из-за своей новизны.

4 Ведь у более молодых еще нет света опыта, и следует, как бы ведя их за руку, привлекать их к выявлению невидимого, чтобы они поднимались постепенно ко все более неизвестному. Отсюда, чтобы лучше прояснить тайну моих предположений, я прежде всего посредством некоего, всем хорошо известного ряда [чисел] (progressione) создам примерные образцы для понимания, благодаря которым наше рассуждение сможет двигаться к всеобщему искусству предполагания. Далее, я приведу несколько ярких замечаний и позабочусь о том, чтобы подкрепить изголодавшиеся по истине души, показав в нескольких привлекательнейших решениях весьма полезный метод приложения [искусства предполагания][3].

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГЛАВА 1 5

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЙ

Предположения, должно быть, происходят из нашего ума, как действительный мир — из бесконечного божественного основания (ratione). Так как человеческий ум, благородное подобие бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (rationalia) наподобие действительных вещей. Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум — формой мира предположений. И как абсолютная божественная бытийность (entitas) в любой вещи есть все то, что она есть, так и единство человеческого ума есть бытийность его предположений. Бог же совершает все посредством (propter) самого себя, будучи равным образом и разумным началом, и концом всего; так и развертывание рассудочного мира, исходящее из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (fabricatricem). Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконечное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором только ум и увидит себя, как он есть. И тем выше поднимаемся мы в уподоблении этому основанию, чем более щедро тратим свой ум, единственным жизненным центром которого оно является. Поэтому естественным желанием мы устремляемся к совершенствующему нас знанию.

Для того чтобы ты смог подойти к пониманию на- 6
шего замысла и признать ум началом предположений, обрати внимание на то, что начало всех вещей, в том числе нашего ума, представляется триединым, так что существует одно начало множества, неравенства и разделения вещей; из его абсолютного единства вытекает множество, из равенства — неравенство, из связи — разделение. Так и ум наш, который признает творящей лишь разумную природу, делает себя триединым началом своей рассудочной деятельности. В самом деле, только рассудок есть мера множества, величины и сложения, так что без него ничего из этого не

остается[4], подобно тому как отрицание бесконечной бытийности означает вместе с тем отрицание бытийных оснований вещей. Поэтому единство ума свертывает в себе всякое множество, его равенство — всякую величину, а его связь — всякое сложение. Итак, ум, эта триединая причина, прежде всего из силы свертывающего единства развертывает множество; множество же порождает неравенство и величину. Вот почему в этом первоначальном множестве как первом прообразе ум охотится за величинами, или совершенствами целых чисел, разнообразными и неравными. Далее, от обоих он движется к сложению. Итак, наш ум есть начало различающее, соразмеряющее и слагающее.

7 *ГЛАВА 2*

ЧИСЛО ЕСТЬ СИМВОЛИЧЕСКИЙ ПРООБРАЗ ВЕЩЕЙ[5]

Число есть некое естественное производящее начало деятельности рассудка; не обладающие умом, например животные, не считают. Число есть не что иное, как развернутый рассудок. Можно признать, что число является началом тех вещей, которых касается рассудок, почему без числа, по свидетельству рассудка, вообще ничего не остается. И если рассудок развертывает число и пользуется им при построении предположений, то это все равно что рассудок пользуется самим собой и образует все по своему высшему естественному подобию,— как бог, бесконечный ум, сообщает ве-
8 щам бытие в совечном ему Слове. И ничто не может существовать прежде числа, ибо все существующее по-иному свидетельствует, что оно необходимо возникло из числа. Ведь все, что возникает из простейшего единства, сложено по-своему. И все же никакое сложение не может постигаться без числа, ибо множество частей, а также их различие, как и соразмерность составляемых частей, возникают из числа. И не были бы различными вещами субстанция, величина, белое, черное и так далее — без инакообразия, которое существует благодаря числу. Число же сложено из себя самого; ведь тройку, например, нужно признать сложенной из трех составляющих, не то она была бы тройкой не более, чем если бы ты представил себе отдельно стену, отдельно крышу и фундамент дома и захотел бы по-

нять его форму[6]. Значит, их нужно представлять не отдельно, но составленными вместе. Тогда комбинация трех будет не чем иным, как тройкой[7]; она, следовательно, сложена из себя самой. Первой конкретной противоположности также надлежит быть конкретизованной из себя самой, что без числа невозможно. Итак, всякое число, будучи сложенным из противоположностей, которые различаются между собой и соразмерны друг другу, существует так, что они суть само число. Четное число противоположно нечетному, и любое число, четное оно или нечетное, состоит из четного и нечетного; значит, оно существует из себя самого. Четверка сложена из нечетной тройки и четной четверки. А то, что она кажется соединением двух двоек, следует относить не к сущности четверки, но к ее количеству[8].

Как же можно вообразить нечто более сходное с 9
умом, чем число? Разве единство тройки не тройное? И равенство тройки не тройное ли? Так же и связь тройки является тройной. Сущность числа, следовательно, есть первый прообраз ума: ведь конкретизованная во множественности троичность, или единотроичность, оказывается сначала запечатленной в числе[9]. Исходя из рассудочных чисел нашего ума, мы символически строим предположения о реальных невыразимых числах божественного ума и говорим, что первый прообраз вещей в уме творца есть число, подобно тому как число, возникшее из нашего рассудка, есть прообраз [отраженного им] мира уподоблений.

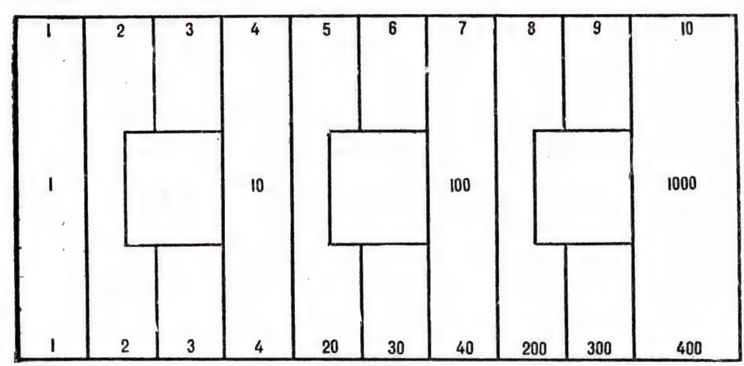
ГЛАВА 3 10

О НАТУРАЛЬНОМ РЯДЕ

Тебе полезно поразмышлять о природе числа тем основательнее, чем глубже ты пытаешься исследовать все остальное по аналогии с ним. Прежде всего займись его рядом, и ты увидишь, что он исчерпывается четверкой: если сложить 1, 2, 3, 4, то получится число 10, которое развертывает натуральную силу простого единства[10]. Теперь из этого числа 10, которое есть [уже] второе единство, мы достигаем в том же ряду из четырех чисел квадрата от десяти, т. е. сотни: 10, 20, 30 и 40, сложенные вместе, составляют сотню, которая является квадратом десяти, т. е. корня [этого ряда]. Тем же путем сотенное единство развертывает тысячу;

100, 200, 300 и 400, сложенные вместе, составляют тысячу. На этом пути, как если бы предстояло еще число, больше нельзя ничего достигнуть[11], впрочем, после десятки (например, в одиннадцати, где после десяти происходит возвращение к единству) и, равным образом, после тысячи повторение не запрещено.

11 Итак, в натуральной последовательности существует не более десяти чисел, которые связаны рядом из четырех чисел. И по ту сторону тысячи, т. е. куба (solidum) десяти как корня, [эта закономерность] повторяется, не давая ничего нового. Так как тысяча по-



является в десятичном порядке, в трижды повторенном ряду из четырех чисел, то получается, что четверка, развертывание единства, содержит потенцию универсального числа[12]. Ибо единство, взятое в качестве рода, различается по четырем единствам, которые представляются в подобающем порядке: первое — простейшим образом, второе дополнено лишь нулем, как это подобает второму единству, третье дополнено двумя нулями, четвертое — тремя: 1, 10, 100, 1000. Хотя в этом никто не сомневается, я привел рисунок в соответствии с нашим замыслом.

12 *ГЛАВА 4*

О ЧЕТЫРЕХ ЕДИНСТВАХ[13]

Ум, подразумевающий (supponens), что он охватывает, обдумывает и постигает все вещи, заключает, что он существует во всем и все в нем таким образом, что вне его нет ничего, что могло бы укрыться от его взо-

ра. Поэтому он рассматривает свое собственное един-
ство, которое есть его бытийность, в им самим порожден-
ном числовом подобии, как в своем естественном и под-
линном образе.
С помощью числа он улавливает в единстве чет- 13
верное; а именно существует простейшее [единство],
второе — единство корня, третье — квадратное, четвер-
тое — кубическое. Таким образом, в начале числа он
видит простейшее единство, затем — десятичное един-
ство как корень-[основание] следующих, после этого —
сотенное единство как квадрат десяти и, наконец, ты-
сячное единство — куб десяти. Между различными и
даже противоположными друг другу единствами, прос-
тым и кубическим, невозможно вставить точно одно
только промежуточное единство, но необходимы по
меньшей мере два: одно из них, единство корня, скло-
няется к простому единству, другое, квадратное,— к
кубическому. Дело в том, что существование простой
связи неравных невозможно, так как простой может
быть только связь бесконечного единства и равенства[14].
Итак, ум созерцает собственную универсальную бытий-
ность в этих четырех различающихся единствах. Преж-
де всего он видит простейший ум, который относится
ко всему как творец, тотчас же после него — другой,
исходящий из первого, корень последующих, затем —
третий, исходящий из этого основания и тяготеющий
к четвертому, который из-за своей слишком грубой
телесности не допускает возникновения последу-
ющего.
[Ум] изображает эти умственные единства словес- 14
ными знаками: первое, высший и простейший ум, он
называет богом; второе, единство корня, не имеющее
предшествующего корня, называет разумом (intelligen-
tia), третье, квадратичное, конкретизацию разума, он
называет душой; последнее же, развертывающее и ни-
чего в себе не свертывающее единство, кубичность,
предположительно [называет] телом. Но все в боге 15
есть бог, в разуме — разум, в душе — душа, в теле —
тело. Это означает, что ум постигает все или божест-
венным, или разумным, или душевным, или телесным
образом: божественным — значит, [ум постигает], что
вещь есть истина; разумным — что вещь не есть сама
истина, но истинна; душевным — что она подобна ис-
тине[15]; телесным — что она даже теряет сходство с

16 истинным и приобретает неясность. Первое единство оказывается совершенно абсолютным, последнее же, насколько возможно, конкретно и уклоняется от всякой абсолютности; второе единство весьма абсолютно и недостаточно конкретно; третье — недостаточно абсолютно и весьма конкретно. Поэтому как разум не есть целиком божественный или абсолютный, так и рассудочная душа не лишена причастности к божественному, поскольку в удивительном двустороннем движении божественное абсолютное единство постепенно спускается в разум и рассудок, а конкретное чувственное единство через рассудок поднимается к разуму[16], ум же все различает и одновременно связывает.

17

ГЛАВА 5

О ПЕРВОМ ЕДИНСТВЕ

Пусть полезность того, что я скажу тебе, сделает тебя более внимательным — ведь я попытаюсь прояснить великое и тайное. Прежде всего, если представить себе число образцом вещей, станет ясно, что упомянутое божественное единство предшествует всему и все свертывает: предшествуя всякому множеству, оно тем самым опережает всякое различие, инакообразие, противоположность, неравенство, разделение и все остальное, чем сопровождается множество. Ведь единство не есть ни двойка, ни тройка и так далее, хотя оно является всем, чем являются тройка, четверка и остальные числа[17]. Если виды вещей различаются как числа[18], то само абсолютное единство не обладает никаким видом, именем или образом, хотя оно есть все во всем. Оно есть единство всякого множества, а именно единство множества родов, видов, субстанций, акциденций и вообще всего сотворенного, единая мера всех мер, равенство всего равного и неравного, связь всего соединенного и разделенного; точно так же единство в своей простоте свертывает, развертывает и связывает любое число, будь оно четным или нечетным.

18 Рассмотри проницательным умом бесконечную потенцию единства: в самом деле, она бесконечно больше любого заданного числа. Нет числа, как велико бы оно ни было, в котором успокоилась бы потенция единицы. Поскольку благодаря потенции единства можно относи-

тельно любого заданного числа беспрерывно производить еще большее, ибо потенция одной только единицы неисчерпаема, то не подлежит сомнению ее всемогущество. Ты уже много слышал об этом и увидишь, что многое можно будет еще сказать[19]. И в самом деле, все возможные высказывания суть числа неразвертываемого единства, или числовые изображения неизменчивой истины, которая усмотрится тем яснее, чем более представляется как абсолютная и единая. Тот, кто представляет себе абсолютное единство, и только его, видит его невыразимым, ибо с какой точки зрения выбрать для него одно, а не другое имя? Если ты отделил все иное и глядишь только на абсолютное единство, если ты понимаешь, что оно никогда не было, не есть и не может быть иным, если ты устраняешь всякое множество, любую точку зрения и вступаешь в само простейшее единство, то ты установишь, что оно является не более простым, чем не-простым, не более единым, чем не-единым. Ты достиг всех тайн, оставив всякое сомнение и затруднение.

Созерцай же единство своего ума посредством этого 19
освобождения от всякого множества, и ты увидишь, что жизнь ума в его абсолютном единстве, в котором он есть все, нетленна[20]. Этому абсолютному единству присуща самая точная достоверность, с тем чтобы и ум замышлял (agat) все в нем и через него. Любой ищущий и разведывающий ум исследует только в его свете, и невозможен никакой вопрос, который уже не подразумевал бы абсолютного единства. Не подразумевается ли в вопросе «существует ли нечто?» бытие, в вопросе «что существует?» — чтойность, «почему?» — причина, «для чего?» — цель[21]. В таком случае то, что подразумевается в любом сомнении, по необходимости совершенно достоверно. Итак, абсолютное единство, поскольку оно есть бытие всего сущего, чтойность всех чтойностей, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнуто сомнению, но множество сомнений возникает [только] после него.

Смотри, отец Юлиан, насколько ясна и кратка теоло- 20
гия, не разъяснимая словами, так как на любой образуемый вопрос о боге можно сразу ответить: «Ты видишь, что любой вопрос о нем бессмыслен»[22]. Ведь любой вопрос допускает, что из спрошенного может оказаться истиной только одна из противоположностей или

что относительно этого спрошенного следует утверждать и отрицать не то, что относительно другого. Но полагать то же самое в отношении абсолютного единства абсурдно: к нему нельзя отнести ни одного из двух противоположных утверждений в качестве более истинного. Если ты желаешь ответить на вопрос [о боге] утвердительно, вспомни то, что в вопросе подразумевается безусловно. Когда спрашивают, «существует ли он?» — следует ответить: «он есть та бытийность, которая подразумевается как само существующее». И на вопрос «что он есть?» отвечай так же: «чтойность». В вопросе «является ли бог человеком?» подразумеваются бытийность и человеческая природа, поэтому можно сказать, что он есть та бытийность, благодаря которой существует человеческая природа. И в вопросе «является ли он ангелом?» будет признано, что он есть абсолютная бытийность ангельского бытия (angeleitatis),
21 и так обо всем остальном. Поскольку же считается, что всякому утверждению противостоит отрицание, то упомянутый ответ еще не может быть совершенно точным; это ты видишь из того, что первое, будучи бесконечным, предшествует всякой противоположности и ему не может подобать ничто из того, что не есть оно само. Значит, предположение о первом, допускающее утверждение, которому противостоит отрицание, или же предпочитающее отрицание в качестве более истинного, чем утверждение, не является совершенно истинным. И хотя кажется более истинным то, что бог — ничто из всего познаваемого и высказываемого, чем то, что он — нечто из всего этого, все же отрицание, которому противостоит утверждение, не достигает точности. Следовательно, более совершенным является понятие истины, которое преодолевает обе противоположности, одновременно разделяя и связывая их. В самом деле, не может быть более близкого к бесконечности ответа на вопрос «есть ли бог?», чем «он ни есть, ни не есть, ни — есть и не есть». Это единственный более высокий, простой, совершенный и более сообразный ответ на любой вопрос о самой первой, простейшей, невыразимой бытийности. Этот наиболее простой предположительный ответ равно относится ко всем вопросам. Все же он предположителен, ибо абсолютно точный ответ остается невыразимым и непостижимым как для рассудка, так и для разума.

О ВТОРОМ ЕДИНСТВЕ

22 Это единство — разумное; так как все непервое, исходящее из самого абсолюта, может познаваться лишь при его продвижении в инаковость, то это единство не будет простейшим, как первое, но сложным — поразумному. А сложенное, говорит рассудок, состоит из одного и другого, то есть из противоположностей. Однако это единство составлено из противоположностей так, как это соответствует простому корню; значит, противоположности не предшествуют ему и оно не происходит из них как предшествующих, но противоположности возникают одновременно с ним, как необходимо при составлении числа в соответствии с разумом. В простоте его корня противоположности связываются нераздельно и нерасторжимо. Ведь десятичное единство не имеет корня, ибо ему не предшествует никакое единство, умножением которого оно возникало бы, кроме первого. Оно возникает только из первого, за которым следует всякая противоположенность; и его начало, таким образом, не окутано [тьмой] никаких различий. Поэтому все, что в последующих [единствах] движется к разделению, в самом этом единстве корня не разделяется, подобно тому как отдельно противостоящие различия, разделенные в видах, свернуты в родовом единстве, корне видов. Связь же проще и раньше всякого разделения.

23 Поэтому ты видишь, что вопросы о самой бытийности, которые подразумевают одну из противоположностей в качестве отрицаемой и лишь другую в качестве утверждаемой, неуместны, ибо все, что каким-то образом можно утверждать о разуме, лишено несовместимой противоположности. А именно разумное бытие выше и проще того способа бытия, который несоединим с небытием. Откуда это разумное единство есть свертывающий корень [тех] противоположностей, которые при его развертывании выступают несоединимыми. И наоборот, эти противоположности, несоединимые в развернутой квадратуре рассудочного единства, свернуты в разумном единстве. В самом деле, с точки зрения рассудка движение несоединимо противополагается покою, но как в первом [единстве] бесконечное движение совпадает с покоем, так и в ближайшем подобии

его они не исключают друг друга, но соединимы. Однако покой противостоит движению не так, что, двигаясь, разум в то же время не покоится — ведь это разумное движение более просто, чем способен измерить рассудок. Подобным же образом [можно рассуждать] о покое и обо всем остальном.

24 Пойми это с присущей тебе тонкостью. В самом деле, я помню, в моей более ранней книге об ученом незнании я часто говорил о боге сообразно разуму, [а именно] соединяя контрадикторные [суждения] в простом единстве. Но в только что сказанном я развернул [свой] замысел сообразно божественному. Отрицание противоположностей, разделенных или соединенных, несоизмеримо более просто, чем их соединение. Сообразно божественному, в соответствии с понятием первого абсолютного единства, о боге нужно говорить так; в соответствии с рассматриваемым здесь разумным единством — иначе, а в соответствии с единством рассудка — намного более по-иному. Это последнее единство, несоизмеримое с первым, не доходит полностью до соединения противоположностей, однако в нем противоположности еще пребывают в возможности примирения. Отсюда поскольку все вопросы, исходящие из исследующего рассудка, берут свое бытие из разума, то невозможно поставить о разуме вопрос, в котором в качестве предпосылки не отражался бы [сам] разум. Ибо рассудок, исследуя разум, не постигает его в каких-либо чувственных знаках. Каким бы образом он начал это исследование, если бы не озарил его побуждающий свет разума? Итак, разум относится к рассудку, как сам бог к разуму. Значит, если ты желаешь ответить на вопросы о нем путем предположения, то обратись к тому, что подразумевается [вопросом], и отвечай в соответствии с этим. На вопрос «существует ли разум?» отвечай: «он есть бытийность, подразумеваемая исследующим рассудком, из которой, как из корня, рассудок берет свою бытийность». На вопрос «чтó он есть?» соответственно отвечай, что он есть подразумевающаяся [в вопросе] разумная чтойность, от которой зависит чтойность рассудка, и т. д. Следовательно, единство корня существует с достоверностью, хотя и не является самой достоверностью, как первое единство, и в каждом рассудке содержится и подразумевается так,
25 как в квадрате корень. Если ты приступишь к исследо-

ванию разумной истины, то тебе нужно воспользоваться терминами разума, у которых нет несоединимых противоположностей, поскольку в природе этого разумного единства не может пребывать несоединимость. Наши общеупотребительные выражения[23], которые суть предметы (entia) рассудка, не достигают разума. Ведь разум и не стоит, и не движется, и не покоится, и не занимает никакого места [24], мало того, он не есть ни форма, ни субстанция или акциденция в том смысле, в каком имеют значение термины, введенные рассудком. Как разум есть корень рассудка, так и его термины суть корни рассудочных терминов. Поэтому рассудок есть слово разума, в котором [разум] отражается как в своем образе. Корнем словесных терминов, следовательно, является язык разума [25]. Но тебе известно, что единство простого рассудка свертывает основание (rationem) движения и покоя, кривого и прямого, а также прочих противоположностей. Итак, если основания противоположностей соединяются в простоте более полного единства рассудка и если рассудок есть язык разума, то тебе станет ясно, что свертывание противоположностей, [как они существуют] в разумном единстве, отражается не в общеупотребительных терминах рассудка, а в самом его единстве. Поэтому на вопрос «является ли разум количеством?» можно ответить почти равносильным предположением, говоря в соответствии с рассудком: «разум количественен в том смысле, что является основанием количества: не термин «количество» является разумным, а основание количества». Точно так же на вопрос «существует ли [разум] в пространстве?» следует ответить: «он находится в пространстве в том смысле, что является основанием пространства». В самом деле, пространство разума есть основание пространства. Таким же образом [число], возведенное в квадрат, существует как квадрат корня. Так и разум есть субстанция в том смысле, что из него исходит основание субстанции, и так о прочем. Значит, разум — 26
ничто из того, что может быть сказано или названо, но он — начало основания всего, подобно тому как бог — начало разума. Обдумай эти вещи с усердием и упорством, и когда ты глубоко вникнешь в них умом, то трудные для многих вещи откроются тебе в духовной сладости, несравненно превосходящей любое чувственное наслаждение.

27 *ГЛАВА 7*

О ТРЕТЬЕМ ЕДИНСТВЕ

Душу соответственно понимают как число разума, которое он развертывает в квадрат, подобно тому как сам разум есть число сверхпростого единства; единство же разума, многократно конкретизируясь, исчисляется (numeratur) в душе. С другой стороны, единство разума (intelligentiae) отражается в душе как в своем собственном образе, поскольку оно в душе развертывается. Бог есть свет разума, ибо он — единство разума, так же и разум есть свет души, ибо он — единство души. Обрати особое внимание на это, поскольку таким же образом и телесная форма существует как число единства души. Мы видим силу, или единство, души не в ней самой, а чувственно, в ее телесном развертывании. Так и разум мы видим не в нем самом, а в душе, да и первое простейшее и абсолютное единство — не в нем самом, как оно есть, но в разуме как в его числе и знаке. Итак, бог есть форма разума, разум — форма души, душа — форма тела. Значит, поскольку все тела суть число души, то потенция ее единства по справедливости явится тебе огромной. И сам рассудок тогда рассматривай не как корень кубического тела, а как середину, через которую нисходит в тело разумный корень, ибо душа есть орудие разума и, значит, начало, или инструментальный корень, телесных вещей. Сотенное единство изображает душу, тысячное — тело; тысяча же возникает из умножения десятки на сотню, т. е. [тело возникает] благодаря размножению разума через
28 посредство души. Поскольку душа как инструментальный корень отражается во всех телесных вещах, тебе нетрудно будет охотиться за ней во всех ее чувственных знаках, ибо в этих знаках она есть форма, запечатленная с помощью разума, подобно отпечатку на воске. Все, что воспринимается слухом, несет ее отпечаток. Ты мог бы увидеть, что все вопросы, которые слышишь о душе, отмечены ею, поэтому все они подразумевают рассудочность души (animae rationem). Вопрос «существует ли она?», как и все прочие, относится к области рассудка. Значит, в ее существовании нельзя усомниться, ибо без нее не могло бы возникнуть никакого сомнения. Если кто спросит «количественна ли душа?», отвечай, что она количественна не те-

лесно, но количественна как число разума. Раз она есть единство чувственных вещей, то все чувственно различное в ней едино. Чувственная, или телесная, величина, или качество, и также отдельные чувственные вещи пребывают так, что основание души, из единства которой они исходят, оказывается их общим единством. Итак, то, что с точки зрения чувства является различным, иным и противоположным, имеет единственное основание, разнообразная конкретизация которого образует различие чувственных вещей. Суждения души подобны числам, из которых одно четное, другое нечетное и никогда не может быть одновременно четным и нечетным. Поскольку суждение души есть ее число, то душа приходит к заключению, что противоположности в ее основании несоединимы.

И если ты посмотришь более пристально, то окажется, что подобным же образом относится к своему 29
единству число всякого единства. В самом деле, число всякого единства завершается десяткой; число простейшего единства продвигается к десятке посредством простого числа. Итак, то, что в первом единстве есть само это единство, при своем числовом развертывании оказывается различным и разнообразно иным. И разумные сущности, которые являют собою число простейшего и абсолютного единства, причастны к природе числа разумным образом, располагаясь близ первого. Таким образом, в разуме оказываются различие, противоположность, инакообразие и все, что обычно свойственно числу, но в абсолютном единстве все это есть единство.

Так же квадратные различия, инакообразия, противоположности в рассудке суть в разуме единство, а кубические чувственные и телесные противоположности и инакообразия суть единство в рассудке. Если ты хочешь более истинных предположений, то в исследованиях иди этим путем.

ГЛАВА 8 30

О ПОСЛЕДНЕМ ЕДИНСТВЕ

Чувственное, или телесное, единство есть то, которое изображается тысячей. И потому оно последнее, что является развертыванием [всех] единств. Само же

оно внутри себя ничего не свертывает таким образом, чтобы вести к [последующему] числу, подобно тому как и первое единство не следует за числом, свертывая в себе все. Это чувственное единство, плотное и целиком составное, как сама тысяча[26]. А чтобы проникнуть в понятие этих единств, подумай об их различиях: первое есть как бы единство простейшей точки, второе — простой линии, третье — простой поверхности, четвертое — простого тела. Тогда ты яснее увидишь, что единство простейшей точки есть все то, что существует в единстве линии, поверхности и тела, и что единство линии есть все то, что существует в единствах поверхности и тела. Равным образом и единство поверхности есть все то, что существует в телесном единстве. Три предыдущих единства чувственно невоспринимаемы и различимы только благодаря уму; лишь он один постигает в отдельности точку, линию и поверхность; чувство же, напротив, достигает только телесного.

31 Теперь ты ясно можешь видеть нелепость нашего стремления посредством чувственных вещей измерить умственные и с помощью плотного тела изобразить тонкость поверхности. Мы поступаем нелепо и когда пытаемся изобразить телом простоту линии, но всего нелепее, когда мы облекаем неделимую абсолютную точку в телесную форму. Поэтому посредством любых этих телесных, чувственных форм или посредством чувственных сообщений, выраженных в буквах, мы нелепейшим образом только затемняем утонченные теологические и бестелесные (intelligentiales) формы.

32 Чувство души воспринимает чувственное, и нет чувственного без единства ощущения, однако это чувственное восприятие, сбивчивое и грубое, далеко от всякого различения. Ибо чувство воспринимает и не различает; всякое же различение возникает из рассудка, ибо рассудок есть единство чувственного числа. В таком случае, если посредством чувства различают белое и черное, тепло и холод, острое и тупое, одну чувственную вещь и другую, то это происходит в силу специфики рассудка. Поэтому чувство, как таковое, не отрицает — ведь отрицание есть различение,— чувство лишь утверждает о том, что чувственное существует, но не о том, что оно есть то или иное. Следовательно,

рассудок пользуется чувством как орудием различения чувственных вещей, но сам он тот, который различает в чувстве чувственно воспринимаемое. Итак, отец 33
Юлиан, обрати внимание: области чувственных вещей чужды любое отрицание и любое небытие. От области же высшего единства, напротив, отдалено всякое утверждение. В области средних единств допускаются и утверждение и отрицание; во втором — свернуто, в третьем — развернуто. В низшем единстве имеют место только глаголы настоящего времени; в первом, высшем,— никакого времени; во втором — свернуто настоящего и не-настоящего времени; в третьем же — развернуто или настоящего, или не-настоящего [27].

Итак, если ты применишь [эти] термины к един- 34
ствам, которые тебе предстоит исследовать, ты построишь более истинные предположения. Если спросят о боге, «существовал ли он вчера?», то, учитывая, что в отношении бога слова свободны от времени, ты легко поймешь, что нужно ответить: «поскольку его прошлое бытие охватывает и настоящее и будущее и не пребывает ни в каком времени, то оно соответствует вечности». Когда такой же вопрос ставится о разумной сущности, то, если прошлое бытие свертывает настоящее и не-настоящее, оно может соответствовать вечному, ненамного отклонившемуся от вечности и [из нее] выходящему. То же о прочем. Если же ты об одном единстве говоришь так, как о другом, то приспособь к этому способ выражения. Когда мы говорим о боге как люди, обладающие рассудком, то мы прилагаем к богу правила рассудка, одно о боге утверждая, а другое отрицая, и применяем к нему контрадикторные противоположности разделительно. Таков путь почти всех новых теологов, которые говорят о боге с точки зрения рассудка; на этом пути, по методу рассудка, мы допускаем многое из того, что должны отрицать в отношении области простого единства.

Рассудок разрешает все во множество и величину; 35
начало же множества есть единство, величины — троичность, как в фигурах многоугольников начало — треугольник [28]. Тогда, согласно рассудку, начало всего едино и троично, не так, что единство и троичность суть многое, поскольку начало множества — единство, но так, что они суть единство и в то же время троичность.

Разум же, напротив, замечая неуместность выражений рассудка, отбрасывает эти термины и представляет бога началом, стоящим над тем, что обозначается этими терминами, и свертывающим их. И разум, видя свое понятие ущербным пред сиянием божества, утверждает, что божество должно постигаться по ту сторону всякого свертывания и развертывания и не может быть понято, как оно есть. Так же мы обращаемся с разумом, исследуя его посредством рассуждений. Возвышая на этом пути чувственное до рассудка, или разума, или первого абсолютного единства, необходимо говорить о нем соответственно правилам данной области. Если мы освободим единство камня от всякой чувственной, рассудочной или разумной множественности и доведем его до бесконечной простоты, то о нем уже нечего будет сказать: ведь тогда он не больше камень, чем не-камень, но он есть все. То же о прочем. Ты без особых затруднений поймешь это, если заметишь, что абсолютное единство камня есть не более единство камня, чем не-камня, и что существует только одно абсолютное единство всех вещей, которое есть бог; и как абсолютное единство этого камня, воспринимаемого чувством и рассудком, есть бог, так и его разумное единство есть разум. Отсюда видно, по каким правилам нужно создавать предположения об этом.

36 Обрати, пожалуйста, внимание и вот на что: каким образом чувственное единство, которому закрыт путь к последующему развертыванию, возвращается наверх. А именно с нисхождением рассудка в чувство чувство возвращается обратно к рассудку. Обрати внимание и на ход этого возвращения. Чувство возвращается в рассудок, рассудок — в разум, разум — в бога; там начало и завершение, в полном круговороте. Итак, чувственное число возвращается в свое начало единства, чтобы через него суметь достичь разума, а через разум — бога, цели всех целей. Цель чувственных вещей — душа, или рассудок. Значит, отдаляясь от единства рассудка, чувственная жизнь сбивается с пути возвращения и с цели; точно так же сбивается с пути рассудок, если он отходит от единства разума, да и разум, если он уклонится в сторону от абсолютного единства, которое есть истина. Пусть пока об этом будет сказано так.

ГЛАВА 9 37

О ЕДИНСТВЕ И ИНАКОВОСТИ

Насколько мне позволила неискушенность моего ума, я развернул некоторые основания своих предположений, исходя из порядка чисел; теперь я хочу из того же основания добавить то, что всегда следует помнить уму. Известно, что всякое число состоит из единства и инаковости[29], единство переходит в инаковость, и инаковость возвращается в единство, так что благодаря этому взаимопроникновению число определяется и пребывает актуально, как оно есть. И не может быть, чтобы единство одного числа достигло совершенного равенства с единством любого другого, поскольку точное равенство в области конечных вещей невозможно. Итак, единство и инаковость в любом числе будут различными. В самом деле, нечетное число имеет от единства больше, чем четное, ибо нечетное неделимо на две равные части, четное же может быть разделено. Поэтому, хотя любое число, будучи единым, состоит из единства и инаковости, будут, очевидно, числа, в которых единство побеждает инаковость и в которых инаковость поглощает единство.

Никто не сомневается в том, что корневые числа 38
проще квадратных и кубических. Ясно, что простые корневые числа, которые не происходят ни из какого другого предшествующего корня, кроме как простого единства, имеют много от единства и немного от инаковости. В самом деле, по сравнению со всеми другими числами, корнем которых они выступают, в них не оказывается инаковости. Поэтому, если инаковость и выступает в них благодаря их выходу из первого простейшего единства, ее можно верно понять, лишь имея в виду бесконечную простоту этого первого. В квадратных числах, напротив, по необходимости больше инаковости, так как они возникают из умножения корня, а умножение есть отступление от простоты единства. Но ты видишь, что в них еще много от единства ввиду того, что они свертывают исходящие от них кубические числа. Кубическое же число имеет от простого единства немного, а от инаковости, делимости и множественности много.

По изложенному здесь образцу построй предполо- 39
жение, что Вселенная и все миры, и все, что в них

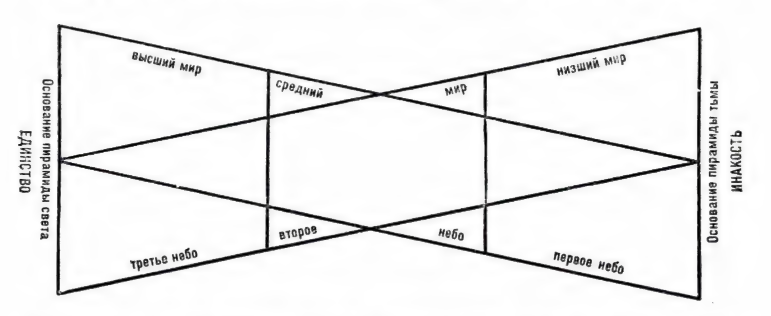
существует, состоит из взаимопроникающих — разнообразно и различно — единства и инаковости. Ты уже слышал [30], что единство и инаковость высшего неба являются более простыми, а также разумными и корневыми; [единство и инаковость] среднего неба — умеренны, а низшего — чувственны и плотны. В самом деле, числа разума просты и суть простые сущности рассудочных и чувственных чисел. Из них происходят рассудочные числа, которые оказываются пропорциональными, ибо лишь рассудок постигает природу пропорций; после этого — чувственное, более плотное число.

40 Единство разумного числа, какова троица, неделимо и неразмножимо, ибо не может быть более одной троицы. Но совершенно очевидно, что троекратные основания могут выступать много раз и умножаться в конкретности чувственных вещей. Очевидно также, что тройка обладает много большей способностью свертывания, чем отношение 3 : 1, ибо она свертывает все тройное, вообразимое и исчислимое посредством тройки, без которой отношение 3 : 1 не может существовать. Так как, следовательно, отношение 3 : 1 не соответствует сущности троицы, но, скорее, наоборот, троица охватывает всякое тройное [независимо от того], существует отношение 3 : 1 или не существует, ее [неспособность к] свертыванию является максимальной. Троекратное же свертывает много чисел в соотношении 3 : 1, а также все то, что можно как-то утроить; но число «три» ничего не свертывает. Если же я считаю: *a, в, c* и говорю «три», то я развертываю число. Сообразно этому или другому, более приемлемому для тебя примеру образуй подходящие выражения и обозначения, чтобы проникнуть в различные числа этих различных миров. Но, зная, что числа высшего мира разумны, ты понимаешь, что чувственно они невыразимы.

41 Итак, поскольку теперь ты достиг того, чтобы с помощью предположений увидеть все вещи состоящими из единства и инаковости, то представь себе единство неким формирующим светом [31], а также подобием первого единства; инаковость же — тенью, отпадением от первого простейшего единства, материальной плотностью. Вообрази пирамиду света проникшей во тьму, пирамиду же тьмы — вошедшей в свет и своди все, что

можно исследовать, к этой фигуре, чтобы с помощью наглядного руководства ты смог обратить свое предположение на скрытое, дабы, опираясь на пример, ты увидел Вселенную, сведенную к нижеследующей фигуре [32].

Обрати внимание на то, что бог, будучи единством, представляет собой как бы основание [пирамиды] света; основание же [пирамиды] тьмы есть как бы ничто. Все сотворенное, как мы предполагаем, лежит между богом и ничто [33]. Поэтому, как ты наглядно видишь, высший мир изобилует светом, но не лишен тьмы, хотя тьма кажется исчезнувшей в свете из-за его 42



простоты. В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света; однако фигура обнаруживает, что этот свет во тьме скорее скрыт, чем проявлен. В среднем мире соответственно средние свойства, так что если ты исследуешь промежутки порядков и пространств (chororum) [34], то делай это посредством подразделений. Я хочу, чтобы ты всегда помнил о часто 43
повторяемых словах: пусть изображенная здесь фигура не приведет тебя к неверным представлениям, поскольку ни свет, ни тьма не должны предполагаться в иных мирах такими, какими ты их видишь в чувственном мире. Помня об этом, используй эту фигуру во всех исследованиях. В дальнейшем я буду ее обозначать буквой «П», поскольку она «парадигма».

ГЛАВА 10 44

РАЗВЕРТЫВАНИЕ

Вся сила нашего ума должна вращаться вокруг уточнения понятия единства, ибо все множество познаваемого зависит от познания этого единства, которое

в любом знании есть все то, что познается. Обрати внимание на то, что все множество его названий есть не что иное, как числовое выражение единства его имени. Ибо основание единства есть неделимость в себе и отделение от любого иного; поэтому мы говорим, что единство характеризуется многими атрибутами своей силы. Ибо единству подобает все то, что означает некую неделимость, различение и связь. Все подобное фигура свертывает посредством единства, все противоположное — посредством инаковости. Следовательно, переход неделимого к делимости есть не что иное, как нисхождение единства к инаковости; то же о переходе от нетленности к тленности, от бессмертия к смертности, от неизменности к изменчивости, от неподвижности к подвижности, и так обо всем подобном. И точно так же построй рассуждение о переходе от формы к тому, что способно стать формой, потому что форма есть [признак] различения, стало быть, единство; о переходе различения в неразличенное или сплошное, отчетливого в неотчетливое, света в тьму, тонкого в грубое, духа в тело и тому подобное; так же — акта в потенцию, целого в часть, всеобщего в частное, вида в единичное, любви в любимое, искусства в произведение искусства; и соответственно — [о переходе] всего связующего или свертывающего к свернутому в нем. Невозможно отыскать противоположности, из которых одна по отношению к другой не была бы единством.

45 Если ты обратишь взор на фигуру «П», то по нисхождению единства в инаковость и восхождению инаковости в единство ты увидишь, что в высшем небе все то, что пребывает в инаковости, переходит в само единство: делимость в неделимость, тьма в свет, грубое в тонкое, сложное в простое, смертное в бессмертное, изменчивое в неизменное, женское в мужское, потенция в акт, незавершенное, или часть, в целое и так далее. Наоборот в низшем мире, где неделимость вырождается в делимость. Единство неделимой формы здесь следует за делимой природой, так что, например, любая часть воды — вода[35], земли — земля. Постоянство там существует в непостоянстве, бессмертие — в смертности, акт — в потенции, мужское начало — в женском, и так о любом. В среднем же мире — среднее состояние.

Рассмотрев это внимательным умом, ты увидишь величайшие и для многих скрытые вещи в ярчайшем свете и будешь подведен к сокровеннейшим тайнам природы. Ты придешь к различию пределов одного и другого миров [и узнаешь], каким образом постоянство в низшем мире пребывает в непостоянстве и вообще единство — в инаковости. И поскольку единство перешло в инаковость, оно уже не является единством, но инаковостью. Наоборот — в высшем мире, где инаковость существует уже не как инаковость, а как единство[36]. С другой стороны, фигура «П» обнаруживает, что все возможное существует в мире по-разному: в одной вещи единство поглощено инаковостью или, наоборот, [инаковость — единством] одним способом, в другой — другим способом, больше или меньше. Почему и невозможно дойти до простого максимума или минимума. 46

Поэтому, чем меньше формирующее единство перешло в инаковость, тем оно благороднее, поскольку более едино. Одушевленная форма более едина, чем растительная, вследствие чего форма отдельного животного не сохраняется при его рассечении, как иногда бывает при рассечении растительной формы; и еще больше — минеральной, а больше всего — формы элементов. Ты видишь также, почему при делении камня можно с необходимостью дойти до не-камня, и это тем скорее, чем совершеннее камень, и так обо всем. И если невозможен переход в бесконечность, то нужно дойти до тех вещей, которые называют элементами,— к ним мы обратимся ниже[37]. 47

С другой стороны, при исследовании любой частной вещи ты должен представить с помощью фигуры «П» единство этой вещи в ее совершенстве и сообразно с этим вообразить себе меньшей или большей интенсивность света и густоту тьмы, чтобы получить более конкретное (singulariorem) знание о любой вещи, учитывая ее место среди других вещей во Вселенной. В соответствии с тем, что ты слышал, создай предположение о разных ступенях единств и говори, что более высокое единство — то, которое меньше подвержено делению 48
и более способно соединять. При этом единство целого, соединяющего все части, выше единства части, способной к соединению. Ибо чем меньше единства в акте, тем 49

больше в потенции, тем более оно склонно к изменению в иное. В самом деле, соединяющее единство совершеннее единства, способного к соединению, и чем больше в единстве какой-то вещи ты замечаешь собравшихся в нем состояний единства, тем оно совершеннее. Единство означает основание соединяющихся в нем начала и цели. В таком случае единство души совершеннее единства тела, ибо цель единства тела есть единство души, от которой как от своего начала зависит телесное единство; в самом деле, лишенное души единство тела разрушается и разлагается.

Далее мы видим, что одни единства пребывают больше в потенциальной соединимости, другие — в актуальности, поэтому в вещах, имеющих большую или меньшую степень единства, простой максимум или минимум не могут быть достигнуты. Мы не достигаем актуально также ограниченных, очевидных, элементарных, низших и минимальных единств; хотя рассудок верит, что таковые существуют и соединимы друг с другом, лишь находясь в постоянной способности соединения, единство пребывает в них в непрерывном изменении. Путем рассудка нельзя также прийти к актуально максимальным единствам, где потенция соединимости существует в совершенной актуальности и не нуждается ни в каком ином соединении.

50 Итак, обрати внимание на то, что тебе следует познавать посредством одного лишь разума, по ту сторону рассудка, чтобы установить невозможность перехода в бесконечное и одновременно достижения актуального максимума и минимума[38]. Например, невозможно знать, какова земля в качестве только элемента, ибо не может быть не-элементарной земли, которая не отличалась бы от любой другой земли[39]. То же самое о воде: в самом деле, нет воды, которая не отличалась бы свойствами от другой воды по уровню элементарности. И ни об актуальном максимуме, ни о минимуме невозможно что-либо знать. Обратись к количеству. А именно, если для любого данного числа может быть дано большее, то понятно, что никакое число не бесконечно и никакое не максимально. Соответственно, если все количественное делимо на все более делимые [части], то понятно, что невозможно дойти до бесконечного числа частей, а также до минимальной части. Если чувство считает, что какая-то часть минимальна, то рассудок

говорит, что она делима [и далее] и не является минимальной. Точно так же разум приходит к тому, что рассматриваемое рассудком в качестве минимального может быть делимо [и дальше]. Итак, все, что может быть дано, больше минимума и меньше максимума, почему этот процесс не может идти в бесконечное.

Только это отрицательное знание предоставит тебе 51
недостижимую точность. И хотя рассудку кажется, что там, где кладется предел бесконечному постепенному восхождению, необходимо прийти к максимуму, разум видит, что более истинно утверждение о невозможности точности — в области вещей, допускающих большее, не может быть точного максимума.

Сила простой разумной природы столь велика, что 52
охватывает в себе вещи, которые рассудок разделяет как противоположные. Рассудок же не постигает число вне пропорции и, допуская актуальный максимум, предполагает, что идет по пути от известного к неизвестному. Разум же, замечающий слабость рассудка, отвергает эти предположения, утверждая, что эти числа равным образом пропорциональны и непропорциональны, так что точность всеобщего и единичного, которая есть бог благословенный, остается скрытой.

Рассудок некоторым образом есть точность чувства, ибо в своей точности он соединяет чувственные числа, а чувственные вещи измеряются точностью рассудка, но это не простая истинная мера, а истинная лишь в соответствии с рассудком. Точность же рассудочных сущностей есть разум, истинная мера, а высшая точность разума — сама истина, которая есть бог.

Здесь будь особенно внимательным. Переход един- 53
ства в инаковость одновременно означает возвращение инаковости в единство. Обрати на это особое внимание, если хочешь узреть путем разума единство в инаковости. В самом деле, существование души в теле означает ее переход в тело таким образом, что одновременно в нее входит телесное единство. То же относится к любой форме: чем более едина и совершенна форма, тем больше ее переход в инаковость есть обратное движение инаковости в форму. Если хочешь дойти до всех тайн, которые более верно постигаются только разумом, свертывающим противоположности в одно, [то есть] по ту сторону рассудка, разделяющего восхождение и нисхождение, вообрази, что в простом разуме восхожде-

ние и нисхождение связаны. Путь к первому началу преградили сами себе философы и теологи, пока еще рассуждающие о первом начале в соответствии с рассудком[40].

54 *ГЛАВА 11*

[О ПРИЧАСТНОСТИ]

Поскольку для единства быть единством — значит быть точно им и так, как оно есть, то тебе достаточно ясно, что единство, несообщаемое, неразвертываемое самотождество, непостижимо, как оно есть. В самом деле, как всякое сущее пребывает в своей собственной бытийности, как оно есть, так и в ином оно существует по-иному. Ты легко это поймешь, если обратишь внимание вот на что. Круг как предмет рассудка познается, как он есть, лишь в своей собственной рассудочной бытийности. Если ты представишь себе фигуру, в которой все линии от центра к окружности равны, то по этому основанию ты постигаешь круг как предмет рассудка. Но вне собственно самого рассудка в качестве чувственного круга он существует в ином и потому по-иному. Итак, невозможно, чтобы круг, как он есть в рассудке, был таким же за его пределами. Чувственно же воспринимаемый круг причастен к единству круга, образуемого рассудком, в инаковости.

Поэтому точность круга, как он есть сам по себе, остается непередаваемой. Ведь он размножается только в инаковости. Поистине, не может быть дан ни один чувственный круг, в котором линии, проведенные от центра к окружности, были бы точно равны, мало того, нельзя провести линию, которая во всем была бы равна другой. Значит, видимый круг никогда не является столь точным, чтобы не могло всегда быть еще более точного. И хотя круг, как он есть, участвует в ином только таким, каков он есть сам по себе, иное приобщается к нему только инаково. Следовательно, круг, как он есть, неприобщаем не из-за своего несовершенства, но потому, что приобщаются к нему в ином, а потому всегда с различием.

55 Сосредоточься на этом всецело, чтобы ты смог проникнуть в многообразие предположений. Если ты допустишь, что твой разум есть что-то другое, чем само

умопостигаемое, то заметишь, что не можешь постичь ничего умопостигаемого, как оно есть, ибо таковое познается только в своем собственном разуме, предметом которого оно является, в любом же ином — оно познается инаково [41]. Ни одна вещь, как она есть, не постигается иначе, кроме как в своей собственной истине, благодаря которой она существует. Истина всех вещей, как она есть сама по себе, постигается только в божественном разуме, благодаря которому существует любое бытие; в любом ином разуме — иначе и по-разному. И идея (intellectus) вещи, как она есть, непостижима в ином, подобно тому как круг, находящийся на этом видимом полу, где-то в другом месте может быть [воспроизведен] только по-иному. Итак, неразвертываемое тождество развертывается в инаковости многообразно и различно, само же это многообразие согласованно свертывается в единстве тождества. Ведь разные видящие причастны к видению по-разному, а многообразие видимого свертывается абсолютно согласно в единстве видения. Подобно этому и различие видящих согласно заключено в единстве абсолютного видения. И поскольку божественный ум есть абсолютнейшая точность всего, то получается, что любой сотворенный ум приобщается к нему в инаковости многообразия по-разному; сам же этот неизреченный ум пребывает вне приобщения — это вызвано свойствами приобщающихся.

Но не следует полагать, будто умы, воспринимающие в себя луч божественного света, как бы по своей 56
природе предшествовали приобщению; разумное приобщение к этому в высшей степени актуальному несообщаемому свету и есть их чтойность (quidditas) [42]. Значит, актуальность нашего разума состоит в причастности к божественному разуму. Поскольку эта актуальнейшая сила может восприниматься только в многообразии инаковости, которая скорее воспринимается как некое скопление (concurrentia) потенции [43], то получается, что приобщающиеся умы участвуют в самой инаковости актуальнейшего разума как бы в той актуальности, которая в сопоставлении с божественным разумом существует как инаковость, или потенция. Таким образом, весь наш разум скорее всего существует в силу причастности к божественной актуальности в потенциальном многообразии. Ведь сотворенным умам присуща

возможность познать актуально саму истину, как она есть, как нашему богу присуще быть той актуальностью, к которой сотворенные умы по-разному причастны в потенции.

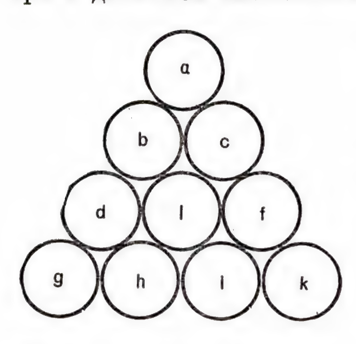
Итак, чем более богоподобен разум, тем ближе его возможность к актуальности, как таковой. Но чем он темнее, тем удаленнее от нее, и он приобщается к ней многообразно и различно в близкой, удаленной и наиболее удаленной возможности. К этой неприступной вершине надо подходить не так, будто ее невозможно взять, но и не следует думать, что, если к ней приближаются, значит, она действительно может быть взята, но скорее так, что к ней можно лишь постоянно приближаться, сама же она, как она есть, остается всегда недостижимой. Так время движется к вечности, но никогда не сможет достичь ее, хотя постоянно к ней приближается.

57 Ты теперь видишь, что положительные утверждения мудрецов суть предположения. Когда ты светлейшими своими очами видишь перед собою лицо верховного первосвященника, святейшего господина нашего папы Евгения IV, то ты образуешь о нем положительное суждение, принимаемое тобою за точно соответствующее твоему взгляду. Когда же ты обращаешься к тому корню, из которого проистекает различение ощущений,— я говорю о рассудке,— то ты понимаешь, что чувство зрения участвует в различающей силе только в ограниченной инаковости [одного из] органов. По этой причине ты заметишь и недостаток точности, отклонение от нее, ибо ты созерцаешь его лицо не таким, каково оно есть само по себе, но в инаковости, в соответствии с твоим углом зрения, который отличается от угла зрения всех людей.

Итак, предположение есть положительное утверждение, которое причастно истине, как она есть, в инаковости. Но как чувство в единстве рассудка познает свою инаковость и, отрешив чувственные утверждения от единства точности, делает их предположениями, так и рассудок в своем единстве корня, то есть в свете разума, открывает свою инаковость, а также свое отклонение от точности в предположение. Так и сам разум как ближайшая потенция радуется тому, что в божественном единстве он может строить предположения своим, а именно яснейшим, способом [44].

Тот, кто понял это, может создать таким путем предположение о причастности. Так как все способное приобщать допускает причастность лишь в инаковости, оно по необходимости будет причастно в четверичности, поскольку единство движется от себя в инаковость и пребывает в четверице[45]. Все, что участвует в ином, не может быть воспринято ни максимально, ни минимально, ни равным способом. И сама простота единства допускает приобщение не в простоте, как она есть, но инаково: к ней приобщаются, так сказать, в сложности, или отклонении от самой простоты, то есть в инаковости простоты. Следовательно, к простоте нельзя приобщиться в какой-то ее части — ибо она простота,— но способом, которым приобщаема простота, а именно целиком, раз сама простота единства несообщима ни максимальным, ни минимальным, ни равным способом. Как показано в «Ученом незнании», к простоте, как она есть, приобщение совершилось бы через совпадение[46], отсюда причастность необходимо существует в некой четверице, отклоняющейся от максимальности, минимальности и равенства. Единство же не допускает причастности ни в качестве свертывающей простоты, ни в качестве инакового развертывания, а только в его способности сообщать и развертывать себя в изменении; как бы некий модус силы самого единства, к которому нельзя приобщиться, познается посредством некоторого совпадения с ним. Говорю, ссылаясь на нижеследующее изображение: *a*, простое свертывающее единство, не допускает причастности, как оно есть само по себе. Нельзя к нему приобщиться и способом *в* или *c*, а именно максимально или минимально, или в соответствии с более высокой или более низкой степенью его силы. Оно не допускает причастности по способу *d*, *I*, *f*: то есть максимальным, минимальным и равным способом, или же в соответствии с более высокой, более низкой или средней ступенью. Нельзя к нему приобщиться и способом *g*, *h*, *i*, *k* — как бы в четырех простых раздельных способах бытия, а именно более высоком, более низком и в обоих средних, то есть максимально, минимально, более максимально и более минимально. Ведь если бы к единству приобщались столь же раздельно, как бы в соответствии с некими частями своей силы, то приобщение к нему совершалось бы не тем столь совершенным способом, каким

могла бы быть приобщаема сама целостность простого единства, но ущербно. Итак, единство не допускает причастности посредством какой-либо его отдельной ступени, ибо является нераздельной простотой. К нему нельзя приобщиться так, как эти четыре возвращаются к трем, как, например, *g, h, i, k* при рассмотрении их сведенными в троичную инаковость *d, I, f* из своей четверичной инаковости, или как рассматриваются эти три в двоичной инаковости *в, с,* где еще больше единства, но [можно приобщиться] так, как в самом этом единстве *а* рассматривается четырехчастная сила, пребывающая в единстве субстанция,— ведь только там несообщаемое единство совпадает с приобщаемостью, а именно так, что все причастное каким бы то ни было различным способом может достичь единства, несообщаемого иначе, как в четвертичной инаковости [47]. Сказанное станет для тебя более ясным в дальнейшем.



60 Великая сила искусства предположения откроется тебе на этом пути, если ты поймешь эту развертывающую десятку свертывающим способом. Ибо искусство, которым исследуется сама истина, кратчайшее. Его можно было бы описать в трех строчках, в свернутости его простого единства, но все же без инаковости модусов оно несообщаемо и неприобщаемо. Поэтому ты должен простить мне повторения одной и той же [мысли].

61 *ГЛАВА 12*

О ТРЕХ МИРАХ

Хоть я и не столь искусно представил предыдущее, вообрази, что некий высший мир образуется теофаническим нисхождением первого, божественного единства в десятичное единство и обратным переходом десятичного единства в первое; его можно назвать также третьим небом[48]. Равным образом ты можешь образовать второй мир нисхождением из второго единства в тре-

тье и восхождением третьего во второе; его можно назвать также вторым небом. Третий же мир предположи как нисхождение третьего единства в четвертое и обратное восхождение четвертого в третье. Итак, Вселен- 62
ная тогда будет состоять из более близкого к центру, в высшей степени духовного мира, из периферийного наителесного мира и из среднего. Центром первого мира является бог, центром второго — разум, центром третьего — рассудок. Чувственность же есть как бы полностью телесная оболочка третьего, периферийного мира. Первый центр неделимой бытийности, которая содержит все во всем, всюду является центром; чувственность же всегда образует внешнюю оболочку всего. Все существует в первом мире, все во втором, все 63
в третьем, в каждом своим способом. Центр, или это абсолютнейшее единство, есть бытийность всякой вещи. И поскольку это единство есть сама истина всего и всякого, то любая вещь истинна в третьем небе, поскольку истекает из своей истины непосредственно и несмешанно — как отец в сыновьях. Во втором небе вещь существует в более отдаленном сходстве с истиной — как отец в племянниках. В низшем небе — в отдаленнейшем сходстве, подобном тени; здесь истина скрывается, обнаруживая последние признаки, подобно отцу, который едва узнается в отдаленнейших родственниках, от него произошедших. Бог же есть наш отец и начало, и образом его истинного сыновства мы обладаем только в третьем небе, центральным единством которого является сама истина. Там только, как истинные сыны, мы сможем обладать царством истины. И потому это небо разума, где ярко блистает истина, как она есть. Во втором, небе рассудка, свет этой истины, затененный понятиями [рассудка], заволакивается множеством мнений. В низшем же мире он искажается плотнейшей телесностью.

ГЛАВА 13 64

О ТРЕХ ТРИЖДЫ ТРЕХ РАЗДЕЛЕНИЯХ

Считаю небезосновательным предположение о том, что любой из только что названных миров Вселенной содержит в себе числовой ряд таким образом, что каждый из них является по-своему совершенным, хотя универсальные числа первого и высшего неба по

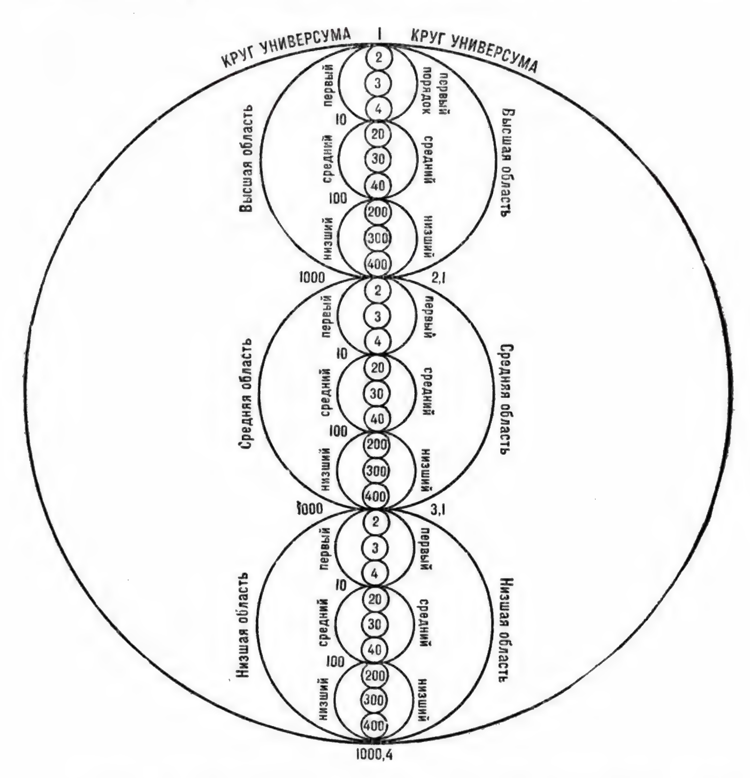
отношению к другим — простейшие и суть абсолютные формы (formallissimi), как бы десять простых единиц, шаг за шагом увеличенные до тысячи. Числа же второго неба, в том же соразмерении [49], более грубы, менее светлые и меньшей формы, как бы числа, кратные десятке, шаг за шагом непрерывно спешащие к тысяче. Числа же низшего мира окутаны глубокой тьмой и [еще] более материальны, так что отношение их единства к первому — как ста к единице, а ко второму — как ста к десяти.

65 Рассмотрев положение каждого из представленных выше миров, ты видишь, что мировой круг (orbem) разделяется тройственно посредством троекратных числовых рядов; так что во Вселенной из первого простейшего единства нисходят постепенно девять единств. Но чтобы завершилось четырехкратное разделение, которое только и является полнотой искомого, мы должны предположить, что ряды, посредством которых одно единство продвигается к другому, следует сосчитывать по отдельности четырехкратно. Таким образом, в любом мире мы замечаем в конце концов трижды три разделения, и таким образом мы достигаем во Вселенной куба числа три, как тебе разъяснит начертанная внизу фигура.

66 Несомненно, великие тайны, скрытые от многих, раскроются, если ты очами ума рассмотришь фигуру как следует. Десятка содержит всякое число, четверка завершает каждый ряд; четырежды десять — сорок. Отсюда ты найдешь 40 кругов, сосчитав все, как большие, так и малые, в одно. Совершенно справедливо превозносят ряд 1, 3, 9, 27, в сумме равный сорока. Дело в том, что, как 1, 2, 3, 4 есть самый упорядоченный ряд числа универсума, и не может быть дано более упорядоченного, чем здесь,— ведь умножение двойки дает четверку, как и прибавление единицы к трем; значит, четверка возникает из них в самом совершенном порядке, и такого нельзя найти ни в каких других четырех числах,— так же и для четырежды десяти, т. е. для числа 40, нет никакого более упорядоченного ряда, чем этот названный 1, 3, 9, 27. Ты можешь проверить это таким образом: благодаря поочередному вычитанию и сложению этих четырех чисел получаются по отдельности все числа вплоть до 40. Соответственно из первого ряда четырех чисел посредством сочетания

возникают все числа вплоть до десяти; в обоих случаях ты сам можешь проверить это.

И нет других упорядоченных четырехчленных рядов, кроме названных, которые посредством их взаимного сложения и вычитания давали бы и сумму, и любое [промежуточное] число.



Далее, обрати внимание на простое единство, кото- 67
рое здесь обозначает бога и соприкасается с четырьмя кругами: кругом максимальным, а именно Вселенной, кругом высшего мира, кругом высшего порядка и кругом высшего множества. И так постепенно все участвуют в его свете и его бытии: сначала Вселенная, потом высший мир, затем высший порядок, на последнем, четвертом [месте] — высшее множество. Далее ты увидишь, что одно множество сообщает другому воспринятый свет до тех пор, пока не придет к последнему.

Особенно надо вот на что обратить внимание: каким образом находящееся во Вселенной находится также в каждом мире и в каждом из его порядков, но различным образом, более совершенно или более конкретно. Ибо десятичное единство, изображающее разум, сотенное — душу, тысячное — тело, существуют в высшем мире — так, а именно сообразно высокой, простой и благородной природе этого мира, в среднем — иначе, в низшем, затемненном,— еще иначе. А также в одном и том же высшем мире — по-разному в высшем порядке и в последующих порядках. А именно ты видишь, что низшая точка вышенаходящегося круга совпадает с высшей точкой ниженаходящегося[50]. Чувство вышенаходящегося мира более просто, чем разум среднего, чувство вышенаходящегося порядка более совершенно, чем разум последующего[51]. Итак, обрати внимание на девять десятичных, девять сотенных и, наконец, девять тысячных единств, которые ты найдешь в 27 малых кругах,— они относятся друг к другу, как числа ряда, и всегда берут начало из самого абсолютного единства,— и тогда ты узнаешь, каким образом в каждом мире завершается ряд. В самом деле, если первая десятка вышенаходящегося мира есть как бы двойка, вторая — тройка, третья — четверка, то ряд завершен. Если во втором мире первая десятка — как бы 20, вторая — 30, третья — 40, то и этот ряд завершен; наконец, ряд завершен и в третьем мире, если первая десятка — 200, вторая — 300, третья — 400 [52].

68 Образуя подобные понятия о других единствах [53], ты увидишь, что разумное единство низшего мира существует не из природы более высокого или среднего, но отпало от единства последнего в соответствии с представленной числовой пропорцией. Подобно тому как о разуме ученика иначе судит школа грамматиков, иначе — математиков и еще иначе — теологов, так и высказывания о единствах обязательно различаются в зависимости от разных суждений о различных мирах. Одно суждение о низшем мире, когда его рассматривают отдельно, и иное — когда принимают во внимание его отношение к высшему миру.

69 Значит, тот, кто хочет хорошо разобраться в правильном соотношении предположений, должен уметь прежде всего различать и рассматривать уже различенное то отдельно, то во взаимоотношении и в соот-

ветствии с этим — то отрицать, то утверждать. Если, например, спрашивают, обладает ли природа нижнаходящегося мира разумом, то, очевидно, ответ должен гласить, что разум в нем оказывается конкретизированным сообразно этому миру, но его здесь нет сообразно более высокому миру и так далее. В самом деле, ни один мир не считает, не говорит и не действует, как другой. Разумные сущности, например, нельзя считать, как камни, а звери не разговаривают, как люди, но каждый мир ведет себя своим способом.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Хоть я и так уже изложил все основания моих 70
предположений подробнее, чем надо для твоего острого ума, считаю все-таки нужным для тугодумов, которые, возможно, когда-то заглянут в эту книжку, тот же самый простой и цельный замысел сделать доступным в многообразии его разновидностей. Постараюсь поэтому немножко развернуть сказанное мною на практике (in praxi); увидев здесь одно и то же в разных отражениях, ты с помощью искусства предполагания начнешь легко проникать во все. Впрочем, наши самые упорные усилия посвящены познанию того, как понимается истина в нас самих, так что начну с предварительного разъяснения некоторых общих понятий, помогающих научиться искусству охоты за познанием самого себя,— путем предположений, конечно, раз полная точность всего остается от нас скрытой.

ГЛАВА 1 71

Все есть то, что оно есть, благодаря причастности к единому. Во всем и каждом по-своему отражается единое, приобщением к которому является бытие всего в целом и каждого в отдельности. Поэтому тебе надо думать только о том, чтобы в многообразии исследуемых тобой вещей отыскивать тождество и в их различии единство; в различии конкретно ограниченных вещей ты увидишь тогда как бы модусы абсолютного единства [1]. При изучении всего этого удобным пособием тебе послужат наши фигуры.

72 Различие модусов, получающееся от разнообразия сущего, надо понимать так, что абсолютное единство есть модус абсолютной необходимости, по-разному принимаемый инаковостью вещей [2], и всякое сущее или всякое единство тем самым оказывается каким-то модусом этой необходимости.

Допустим, чувственное видение есть некоторый модус необходимости по отношению к тому видению, которое есть абсолютная необходимость, и так же рассудочное зрение есть некоторый его модус, и интеллектуальное видение — опять-таки некоторый его модус. Напротив, божественное видение есть сам модус абсолютной необходимости, к которому по-разному приобщается всякое другое. Это абсолютное видение тождественно по отношению ко всякому другому [3], и не случайно в поисках истины каждой вещи мы неизбежно
73 и обнаруживаем один и тот же модус. Но когда ты ставишь целью, как того требует рассудочное постижение, соблюсти различие единого и разного, возникающее от разного приобщения к единому модусу, ты обязательно должен применять единство модуса по-разному,— скажем, исследовать на наших фигурах одно и то же видение как чувственное в сфере ощущения, рациональное в сфере рассудка, духовное в сфере интеллекта. Фигура «П» послужит тебе во всем и в каждом: в применении к чувственному — если единством сделаешь чувственный свет, а инаковостью чувственный мрак; в применении к рациональному — если единством назовешь свет рассудочной дискурсии; она послужит тебе потом и в применении к интеллектуальному, если за единство примешь свет интеллекта. Пожелав построить предположение о причастности, поступай так же, подставив вместо *a* нужный тебе род
74 видения. То же на фигуре универсума. Положив, что круг универсума есть круг всего причастного к абсолютному видению, ты ясно увидишь разновидности интеллектуального, рассудочного и чувственного видения. Если тебя заинтересует только интеллект, рассмотришь искомое, сделав больший круг кругом всех интеллектуальных видений. То же в отношении рассудочного — [сделав его кругом] рассудочных видений, и в отношении чувственного — сделав кругом чувственных.

Как видение, исследуй этим приемом и вообще все, наблюдая в тождестве различие и в различии тожде-

ство. Всегда будь крайне внимателен, чтобы тебя не ввело в заблуждение несовершенство выражений, а применяй их подходящим образом, как слышал из этих моих кратких предупреждений, и соберешь немалые плоды.

Надо постоянно восходить к единому основанию недостижимой точности еще и для того, чтобы всякий раз при мысли о чувственной, рассудочной или интеллектуальной точности понимать ее в свете сказанного как конкретно ограниченную, инаковость которой обнаруживается, как только ты поднимаешься к более абсолютному единству, чем данная конкретность. Скажем, рассудок говорит тебе, что два и три в точности равны пяти, поскольку с точки зрения рассудка это невозможно отрицать. Но если обратишься к единству рассудка, интеллекту, где число пять не больше числа три или числа два и нет различения четных, нечетных, больших и малых чисел, потому что всякое рассудочное число разрешается там в простейшее единство, то окажется, что равенство двух и трех пяти истинно только в сфере рассудка. Словом, точность в рассудке существует только конкретно ограниченным, а именно рассудочным образом. А в чувстве — чувственным. Заявляя, что другое с максимальной несовместимостью противостоит единому, ты поэтому утверждаешь истину, точную на путях рассудка, но недостаточно точную для интеллекта [4]. Утверждая, что в интеллекте понимание — одно, а воля — другое и так далее, ты выдвигаешь истину для сферы интеллекта, но не для бога, у кого понимание и воля не разные вещи. Словом, точность достижима только в одной из своих разновидностей. Можно сказать, что всякая точность причастна к абсолютной истине, богу, с таким же отпадением в различие, с каким всякое существование причастно к абсолютному бытию. 75

Вдумайся, пожалуйста, в это первое основание, на котором строятся все науки: все оказывающееся точным на путях рассудка точно постольку, поскольку относится к сфере рассудка. То же в отношении чувства и интеллекта. Будучи инаковостью свертывающего интеллектуального единства, рассудок и приобщается к интеллекту только в инаковости. Поэтому он отрицает свертывание противоположностей и утверждает его непостижимость. А чувство отрицает родовое 76

единство множества чувственных вещей в рассудочном понятии; так, зрение не может засвидетельствовать, что звук или сладкий вкус относятся к чувственной природе. Эта непостижимость совпадения противоположностей для рассудка и есть корень всех его утверждений. Отсюда четность и нечетность всякого числа, отсюда порядок числа, отсюда прогрессия, отсюда пропорция; отсюда иррациональность отношения диагонали к стороне [квадрата], потому что иначе потребовалось бы совпадение четного с нечетным; отсюда и несоизмеримость диаметра круга с окружностью: рассудок не постигает совпадения вещей, различающихся таким образом.

77 И если все сказать в двух словах, то на другом основании в математике познать было бы ничего нельзя. Всякое доказательство истинности опирается в ней на то, что иначе получалось бы совпадение противоположностей, а это значило бы выйти за пределы рассудка. Всякое доказательство рациональной непознаваемости чего-либо тоже исходит из того, что его познание влекло бы за собой совпадение противоположностей. Благодаря свечению этого принципа в математике ее доказательства в высшей степени логичны (rationabilissimae) и для рассудка в высшей степени истинны; рассудок наслаждается ими как развертыванием собственной силы, созерцая при этом свою собственную причастность, пусть с различием, к интеллигенции. Эти науки легки для некоторых людей и без учителя [5], если их рассудок не слишком поглощен духовным созерцанием и не слишком скован чувственной темнотой.

78 Но инаковость рассудка — это в свою очередь единство для ощущений; в нем свертываются и развертываются чувственные инаковости. Рассудок логически (logice), то есть рационально, движется (discurrit) поэтому от свернутости к развернутости, прослеживая тождество в различии. Скажем, в выводе умозаключения мы имеем то же, что в посылках [6], но в большей посылке — свернутым, в выводе развернутым, в меньшей посылке неким средним образом. А где свертывающим оказывается вывод, большая посылка развертывает. В рассудке есть тем самым свертывающая сила, поскольку он — единство чувственных инаковостей; сходным образом в нем есть и развертывающая сила,

раз он так же есть инаковость интеллектуального един-
ства, как единство ощущений. Итак, его рациональная
сфера охватывает совпадение свертывания и развер-
тывания. Соответственно такое рассудочное свертыва-
ние и развертывание не затрагивает тех противополож-
ностей, которые совпадают только в интеллектуальном
единстве. Скажем, если в божественной свернутости все
совпадает (coincidunt) без различий, а в интеллектуаль-
ной совмещаются противоречащие моменты (contradic-
toria compatiuntur), то в рассудочной совмещается про-
тивоположное, например противополагаемые различия
внутри общего рода. Заметь, что уже при счете рас- 79
судок приходит к совпадению свертывания и развер-
тывания: считая, ты и развертываешь единицу и свер-
тываешь множество в единство того или иного числа.
Например, сочтя десяток, ты и десятично (denarie)
развернул больше всего знакомую единицу и свернул
неизвестное множество в десятичное единство. Словом,
в рассудке происходит определенное совпадение про-
тивоположностей, которое в чувственном недостижимо.
В свою очередь все вещи существуют чувственно так,
как они и существуют, потому что чувство не может
достичь совпадения противоположностей, то есть ра-
циональной точности, и, если бы они существовали
иначе, это опять-таки влекло бы к [непостижимому для
чувства] совпадению.

ГЛАВА 2 80

О ТОМ ЖЕ

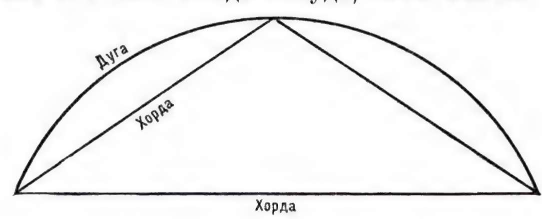
Внимательно продумавший сказанное построит плодотворные предположения. Найдя единственно в рассудке причину развертывания рассудочных изобретений, он распространит силы его множественности в разнообразной инаковости его единства. Например, ты рассудком понимаешь, что всякий треугольник имеет три угла, равные двум прямым; если ты заметишь при этом, что причиной твоего понимания было не что иное, как сам рассудок, путь к глубочайшему основанию всей рациональной сферы тебе открыт. Ты обязан принимать это таким образом; рассудок в качестве рассудка так постановляет, потому что такова необходимость в рассудочной сфере! Ведь если «у треугольника три угла не в точности равны двум прямым» истинно,

то это либо за счет совпадения единства и множества, или троичности и единственности, или прямизны и непрямизны, или других заведомых противоположностей, и тогда мы имеем высказывание интеллектуального мира; либо из-за того, что невозможно провести в точности прямой угол, или два в точности равных между собой угла, или три угла, равные двум, и в таком случае это — высказывание чувственного мира, отпадающего от логического равенства в чувственную инаковость. Отсюда ты яснейшим образом видишь, что рассудок в самом себе свертывает свои истины рассудочно, и нет иной причины понимания [данной истины как истины], кроме той, что [понимает ее] рассудок, а не
81 интеллект и не чувство. Точно так же, когда говорят о постоянной делимости всего количественного на соизмеримые и бесконечно делимые части [7], рассудок необходимо соглашается: ведь не будь это истинным, ему пришлось бы допустить совпадение противоречивого, что, согласно суду рассудка, невозможно.

Итак, убедись, что только рассудок сам в себе составляет причину всех рациональных искусств, и заметишь, что единственно в нем коренная причина всех его постижений. Если у тебя спросят, почему у любого треугольника две стороны в сумме больше третьей, или почему у квадрата квадрат диагонали вдвое больше квадрата стороны, или почему квадрат стороны треугольника, противоположной прямому углу, равен сумме квадратов двух других сторон и так далее, ты ответишь: на путях рассудка это необходимо потому, что иначе получалось бы совпадение противоречивого. И равным образом, если скажут: «почему часть круга, образованная хордой, меньшей диаметра, и дугой, несоизмерима с кругом?» — отвечай: «потому, что иначе получится совпадение противоречивого». В умении возводить все к единому принципу избежания совпадений противоречивого — самодостаточное основание (sufficientia) всех изобретаемых рассудком искусств.

82 Я как-то попытался доказать [8], что соизмеримость диаметра и окружности недостижима и недопустима из-за необходимости избегать вышесказанного совпадения, и внезапно понял, что́ в геометрии подлежит утверждению и что отрицанию: как в понятиях души [9], так и во всех доказательствах Евклида или чьих бы то ни было при разнообразии фигур я обнаружил эту

единственную причину всего. Кому не ясно, что такая соизмеримость была бы достигнута, если бы две стороны треугольника в сумме могли стать равны третьей? Если всякая хорда меньше стягиваемой ею дуги, а хорда меньшей дуги подобнее своей дуге, чем хорда большей дуги, то ясно, что допущение равенства двух хорд полудуг хорде всей дуги влечет за собой совпадение хорды и дуги. Сходным образом мы обязательно придем к тому же, если не всякая данная дуга будет делима пополам. Во избежание все того же совпадения две стороны любого треугольника обязательно должны быть в сумме больше третьей, а всякое количество — всегда делиться на соизмеримые части. Ты легко убедишься, что во всех геометрических доказательствах это так. Когда-нибудь, если хватит жизни,



я попытаюсь разъяснить этот корень математики, редуцировав таким путем эту науку к некой самодостаточности.

Разбирая причины гармонии, ты тоже найдешь, что 83
различие и здесь может существовать только на основе единства, а поскольку всякое различие отпадает от единства, гармония есть сопряжение единства и различия. Односложность единства через размножение самой себя необходимо переходит в двойное. Соответственно, сопряжение односложного и двойного через нисхождение односложного и восхождение двойного в единое с необходимостью оказывается первым гармоническим сопряжением; сопряжение двойного и тройного — вторым; сопряжение тройного и четверного — третьим. И как единство развертывается в четверице [10], так и всякая гармония: вся она заключена в этих числах 1, 2, 3, 4 и их сочетаниях. Это значит, что причина всякой гармонии возникает из необходимости рациональной [числовой] прогрессии. Опять-таки причина неуловимости точного полутона для рассудка в том, что его нельзя понять без совпадения четного и

нечетного[11]. Чувственные сочетания [звуков], как ты видишь, суть некие развертывания рационального единства. Когда это рациональное гармоническое единство с возможным приближением конкретизуется в сочетании чувственных [звуков], разумная душа наслаждается им, как своим собственным произведением или близким подобием. Но в точности оно развернуться не может, и поэтому гармоническое единство разнообразно развертывается в чувственном разнообразии: не могущее ни в чем развернуть себя в точности как есть, оно развертывается в разном по-разному.

84 Так же и рациональная дискурсия науки, имеющей название диалектики, ведется сообразно определенной необходимости рассудочной сферы. Когда свертывающее единство, или универсальность, развертывается в инаковости, то исходя из известности этого свертывающего единства на путях рассудка постигается неизвестное как развернутость первого; иначе интеллект не пребывал бы рассудочным образом в рассудке, единство не пребывало числовым образом в числе или изменчивым образом—в инаковости, да и вообще не было бы ничего[12]. Соответственно в сфере рассудка необходимо, чтобы множество существовало в едином роде родовым образом (generaliter), в едином виде видовым образом (specialiter), в подвиде еще более узким видовым образом (magis specialiter) и чтобы вид существовал в индивидах индивидуальным образом, а индивиды существовали в виде [в качестве этого вида, а во Вселенной] — в качестве Вселенной (universaliter). Причем рассудок развертывает это единое искусство дискурсии в четверичной инаковости: он насчитывает четыре множества суждений, четыре модальности, четыре силлогистические фигуры и так далее. И логика есть не что иное, как искусство, в котором развертывается сила рассудка. Поэтому те, кто от природы силен рассудком, в этом искусстве процветают.

85 Ритор, желая внушить свою мысль, тоже применяет рассудок для действия на умы слушателей. Зная, что это способствует восприятию, он украшает речь подобающей соразмерностью и, одушевляя ее логичной рассудочностью, выставляет четверицу причин и стягивает речь как бы в круг универсума. Он обращается к трем сферам (caelos); в верхней сфере ораторствует о деле в соответствии с необходимостью справедливости, во

второй показывает полезность своего желания таким путем рассуждать о деле, в третьей и нижней демонстрирует свое согласие с нравственно прекрасным. Всему этому он находит подобающие места, ясно и упорядоченно переходя от свернутости к развертыванию (explicationem).

Если тебе захочется по вышесказанным принципам 86
искусства предположений составить более развернутые разборы, обратись к фигуре универсума, сделай максимальный круг рассудком и выводи, согласно фигуре, более абстрактные, яснейшие и отчетливые, потом более смутные низшие, потом средние рациональные искусства. Если исследуешь математику, поступи так же и устанавливай одно более интеллектуальное [математическое] искусство, другое — как бы чувственное, а среднее — как бы рассудочное [13]. То же в арифметике, то же в геометрии, то же в музыке. Если пожелаешь особо рассмотреть пояснее музыку, представь круг универсума областью музыки и увидишь одну как бы интеллектуальную и более отвлеченную музыку, другую — как бы чувственную, еще одну — как бы рассудочную. Прилежными и вдумчивыми занятиями ты сможешь добиться во всем этом чудесных результатов. Так же разбирай, если хочешь, логику — на чувственную, рассудочную и интеллектуальную; так же риторику; так же грамматику. Тебе откроются удивительные вещи: хотя все искусства причастны силе рассудка, но, если к любому рациональному искусству приложишь более высокую сферу рассудка, оно окажется как бы интеллектуальным по отношению к тому же самому искусству, когда оно одушевляется более низкой рациональной силой. Пусть здесь будет достаточно коснуться этого хотя бы так.

Прибавлю еще несколько общих замечаний, развертывающих силу нашего искусства и отвечающих теме.

ГЛАВА 3 87

О РАЗЛИЧИИ И СХОДСТВЕ

Опираясь в своем исследовании на рассудок, человеческий ум совершенно изгоняет бесконечность из круга своего восприятия и говорит, что немыслима вещь, бесконечно отличающаяся от всякой другой, что

любое наблюдаемое различие меньше бесконечного и что само бесконечное различие не более различие, чем сходство. Так же он понимает и сходство. Каждое сходится и разнится с каждым, и только точное равенство здесь невозможно: такая точность абсолютно возвышается над универсумом вещей.

88 Поняв потом, что для чувственного мира это истинно сообразно природе чувственного мира, ты ясно увидишь, что все ощущаемое со всем во Вселенной хранит некое универсальное сходство, причем с одним больше, чем с другим. Представь сходство единством, различие — его инаковостью и проследи по фигуре «П» взаимный переход одного в другое: чем больше сходство, тем меньше различие, и наоборот. Сходство переходит в различие тоже четверичной [прогрессией]. При желании можешь расширять эти прогрессии до куба трех и уловишь разграничения подробнее. Все чувственное, таким образом, имеет между собой [по крайней мере] самое универсальное сходство и самое частное различие. Между ними есть две промежуточные ступени, одна по своей родовой всеобщности тяготеет к универсальности, другая, более близкая к конкретности вида, стягивается в индивидуальность. Соответственно одно единство всего чувственного — универсальное и заключается в некой общей всем вещам универсальной природе, другое единство — не такое универсальное, а свойственно лишь многим вещам одного рода, третье единство ограничено более узким видом, а низшее единство ограничено самым узким видом (specialissima) [14]. Всякое чувственное «это», нечто единично существующее, сходно со всем и ни с чем, отличается от всего и ни от чего.

89 Чтобы это твое предположение можно было рассмотреть еще и на фигуре универсума, представь, что центр каждого минимального круга есть нечто единичное. В качестве центра такое отличается от всего, а в качестве точки, содержащейся внутри Вселенной, то есть большего круга, имеет универсальное сходство со всеми вообще включенными в ее сферу вещами, родовое сходство со всем заключенным в следующий по величине круг, затем более конкретное видовое — с содержимым более узкого круга и самое узкое видовое — с вещами внутри наиболее стяженного круга. Единичность все индивидуализирует, вид специализирует, род

обобщает, Вселенная универсализирует. Скажем, все универсальное, родовое и видовое в тебе, Юлиане, юлианствует (iulianizant), как гармония в арфе арфствует, в кифаре кифарствует и так в отношении всего остального; ни в ком другом, как в тебе, такое невозможно. И наоборот: что у тебя, Юлиана,— юлианство, то у всех людей — человечество, у всех живых существ — жизнь и так далее. Если решишь перейти к более расчлененным сходствам, разреши самый стяженный круг во всеобщий и так увидишь, что универсально ты сходишься со всеми вообще людьми, по роду — с обитателями пятого климата[15], по виду — с живущими ближе к западу, по самому узкому виду — с итальянцами. Этот наиболее стяженный круг еще раз переведи в универсальный и наблюдай на нем, что универсально ты сходишься с итальянцами, по роду — с латинянами, по виду — с римлянами, по самому узкому виду — с Чезарини, от которых происходишь.

По изложенным принципам через степень различия и сходства ты с большой истинностью предположений узнаешь все подобное относительно каждой отдельной вещи. Следи за тем, чтобы применять описанные правила соразмерно чувственному в чувственном, рациональному в рациональном, интеллектуальному в интеллектуальном.

ГЛАВА 4 90

ОБ ЭЛЕМЕНТАХ

Этого и предыдущего тебе достаточно, чтобы ясно понять предположение об элементах. А именно, если некое универсальное сходство всего во Вселенной говорит о присутствии во всех вещах какой-то первичной и универсальнейшей природы, то мы строим о ней предположение как об элементе универсума. Если выявляется, далее, что в чувственном мире все чувственные вещи сходятся в некой общности самой широкой родовой природы, мы предполагаем ее элементом рода. То же в отношении вида и самых узких видовых общностей. Во всем, о чем идет речь, должным образом учитывая [характер соответствующей области], я называю элементом единство каждой области, поглощенное континуумом инаковости таким образом, что оно

не может существовать в простой абсолютности само по себе из-за недостатка актуальности или единства. Соответственно соединение элементов неразложимо на простые элементы: разложение до простого начала дойти не может, да и сам простой элемент лишен способности актуального существования.

91 Различие элементов выводи из той же общей различительной фигуры [«У»]. А именно весь универсум элементов троякий — [элементы корневые], квадратные и кубические. Одни элементы больше интеллектуальные, другие больше рациональные, третьи чувственные. То, что чувство называет первыми элементами, рассудок считает составом; а что кажется простым рассудку, в том видит составность интеллект. Между ступенями элементов различие, как между точкой, линией и поверхностью. Наибольшая простота, доступная для чувственного мира,— это поверхность; мир рассудка прежде поверхности ставит простую линию; интеллектуальный — предпосылает линии точку. Точно так же одни элементы представляются нам наподобие простых букв, другие наподобие слогов, третьи наподобие слов; а состав из элементов — речь. Среди самих букв мы в свою очередь видим троякое различие, то же — среди слогов и слов. Заметь себе, что на суд рассудка любая чувственная вещь, хоть одна больше другой приближается к простоте элемента, все равно всегда остается составом из элементов. Точно так же, на взгляд интеллекта, рассудок не доходит до чистых элементов. Но и сам интеллект не проникает в них с точки зрения высшей простоты божества.

92 Рассудок представляет себе четыре первых элемента, кругообразно разрешающихся друг в друга и соединяющихся между собой. Раз прогрессия единства в различие осуществляется в четверице, нисхождение единства и возвращение различия к единству тоже будет четверичным. В самом деле, представив элементы некими точками из-за их неразложимости на какие-то предыдущие, мы в безошибочном восхождении легко придем к пониманию того, что для образования объемного тела недостаточно трех элементов. А что за пределами четверицы сочетание чего угодно с чем угодно невозможно, мы знаем из следующего. Всякая будь то длинная или короткая линия может быть рассечена на всегда делимые отрезки, но в этом делении нельзя

дойти до точки, так что в одной линии потенциально содержится не больше [и не меньше] точек, чем в любой другой. Значит, отчленить точку от линии невозможно, раз точка и не часть линии и не заключает в себе самостоятельно существующего единства. На том же основании ни простая линия не может образоваться отдельно от поверхности, ни поверхность не может быть вынута из тела: и то и другое могло бы случиться только при отделении точки от линии. С другой стороны, линия явно располагается между двумя точками; две точки соединяются друг с другом линией, три точки — простейшей поверхностью, заключенной между тремя линиями, а четыре точки взаимно скрепляются между собой объемным телом, причем между пятеркой точек уже не может быть такого соотношения, чтобы любая связывалась с любой другой, как наблюдаем во всех [объемных] фигурах. Поскольку для получения первой поверхности нужны, таким образом, три точки, однако сама по себе она существовать все еще не может и [минимально] для этого достаточны четыре точки ввиду необходимости четырех поверхностей для первого объемного тела, то мы убеждаемся в необходимости четырех элементов для составления чего-то завершенного. А все выходящее за предел четырех точек — явно уже не первое объемное тело, но состав из первых, подобно тому как четырехугольная поверхность, требующая четырех точек, разложима на треугольные, причем первая треугольная поверхность, несводимая к другой, более первичной, есть начало многоугольных фигур.

Из четырех элементов ты получишь не больше 93
шести линий, а из них — не больше четырех поверхностей, как при желании можешь наглядно рассмотреть в треугольной пирамиде, имеющей четыре точки, шесть линий и четыре треугольные поверхности. Соответственно первых элементов — четыре, из них — шесть, через их посредство — четыре. Все это, ты видишь, обязательно должно участвовать в образовании всего завершенного, или объемного, имеющего актуальное существование, как показывает эта пирамида, первая из объемных фигур.

Переход четырех первоэлементов в первый состав из элементов делает бытие области составов настолько несовершенным, что его единство вращается среди

94 текучей и непрестанной изменчивости. Опять-таки первоэлементам необходима сочетаемость друг с другом, и для этого они обязательно должны быть неравны и разнообразны, так что, когда один соединяет с собой остальные, возникает одно, а когда они соединяются в чем-то другом — другое. Можно было бы [сказать], что каждый из элементов свернуто заключает в себе три остальных, наподобие конуса треугольной пирамиды. Единство одного из элементов заключается тем самым в актуальности других, и выходит, что собственная суть всякого элемента есть состав из элементов. Четыре первоначала представляют собой тоже составы. А именно подчинение трех элементов более простому, прозрачному и единому носит в чувственной области имя огня; стяжение остальных элементов в самом плотном и темном имеет название земли; в среднем, восходящем к прозрачности,— получает наименование воздуха; в более низком и плотном — воды. Так называемые в просторечии элементы суть эти четыре наиболее общих состава из элементов, вступающие между собой в более специальные видовые комбинации.

95

ГЛАВА 5

О СУЩЕСТВОВАНИИ ЭЛЕМЕНТОВ В СОСТАВЕ ИЗ ЭЛЕМЕНТОВ

Чтобы с помощью искусства предположений рассмотреть это существование элемента в составе из элементов, обратись к первой фигуре [«У»]. Представив круг универсума огнем, или воздухом, или водой, или землей, ты увидишь, что в огне, например, содержатся круги трех остальных элементов и что, кроме того, еще и в воздухе того же огня опять заключены три других элемента и так далее, причем этот процесс не выходит за пределы четверицы. Соответственно от универсального к видовому мы приходим в четверичной прогрессии: один элемент как универсум свертывает в себе три, три как роды — девять, девять как виды — двадцать семь; куб трех — видовая развернутость единства каждого элемента. А вид свертывает входящие в него видовые элементы так же, как латинский язык в качестве вида имеет свои видовые буквенные эле-

менты. И как латинская речь складывается из неких универсальнейших букв, потом родовых, видовых и, наконец, специальных конкретно латинских, которые хоть и немногочисленны, однако неистощимы по своей потенции, так же точно и весь этот чувственный мир представляет собой как бы завершенную речь [16].

Ни один вид при его развертывании в индивид не может быть исчерпан и развернут до конца: потенциальная сила его единства охватывает ни за какое время не исчислимое число, как единство латинского языка — [бесконечное] число речей, которые никогда нельзя будет все сказать. Ты уже слышал, что бесконечность совпадает с единством [17]; вот и единство вида есть бесконечность индивидов. Соответственно все, что меньше бесконечности, меньше и силы [единства], никакое число не может быть так велико, как велика сила единства вида. 96

Универсальность элементов восходит [18] к самым узким видам, как точка — к телу через посредство линии и поверхности или как буквы — к речи через посредство слогов и слов, то есть как потенция к актуальности; а наиболее узкий составленный из элементов вид нисходит [19] к универсальнейшим элементам, без которых он не самостоятелен, как актуальность к потенции. В самом деле, индивид есть как бы конец истечения элементов и начало их возвратного течения, а са́мое универсальное — как бы начало истечения элементов и конец их возвратного течения, причем сила наиболее узкой видовой определенности внутри своей области конкретизует родовую всеобщность элементов и одновременно кладет начало обратному течению того, что однажды конкретизовалось, так что оно возвращается к родовой всеобщности. Так море, некую универсальность, называют матерью рек; через устье — родовое — оно стягивается до источника — наиболее узкое видовое,— где зарождается река, а потом эта река снова возвращается в море. Универсальные элементы надо воображать по этому подобию как бы морем, а самые узкие видовые — как бы источником.

Впрочем, тебе достаточно ясна недостижимость какого бы то ни было точного знания о составе из элементов, поскольку никакие две вещи не могут быть одинаково причастны природе элементов и нет никакой возможности познать пропорцию различия той и 97

другой. Раз точка недоступна для познания, то и знанию о ступенях элементов сопутствует незнание, причем в более глобальной и обобщенной науке незнание меньше, а в предположениях о более единичном ошибка больше. Так, медицинская наука явно не может избежать предположительности, равно и всякая другая, полагающаяся на измерения.

98 *ГЛАВА 6*

РАЗЪЯСНЕНИЕ

Надо не забывать неоднократно повторявшееся выше, охватывая истинное сообразно интеллектуальной сфере [20]: понимай единство как одновременно допускающее и не допускающее причастность себе, и ты проникнешь в значение того, что было сказано. Действительно, единство в своей абсолютной простоте неприобщаемо; но, поскольку без приобщения к нему нет множества, значит, оно приобщаемо,— конечно, не как есть, а в различии. Соответственно рассудок рассматривает приобщаемость единства в различии. Опять-таки переход единства в различие успокаивается в четверице, то есть приобщаемое единство есть четверица, и все приобщающееся к единству поэтому с необходимостью приобщается к нему в четверице [21]. К телесному единству можно приобщиться только в четверичном различии, к единству прообраза — тоже только в четверичной инаковости этого прообраза, к единству цвета — тоже только в четверичном различии. Так же и единство истины дает приобщиться к себе только в четверичной инаковости, которую можно назвать его подобием, или развертыванием. Актуальность есть единство, к которому можно приобщиться только в инаковости, так что к актуальности приобщаются только через потенцию, поскольку последняя и есть ее инаковость. Божественная актуальность — абсолютная, и высшие творения приобщаются к ней в высшей потенции, понимании, средние — в средней, жизни, низшие — в низшей, существовании. Единство звука, вкуса, запаха или чего угодно ощущаемого тоже допускает приобщенность к себе только описанным в первой части четверичным образом. Развертывание единства разрешается в четверичное.

Строим отсюда предположение, что у всякого приобщаемого единства есть четыре элемента, по-разному обнаруживающиеся в каждом приобщающемся к нему. Скажем, все причастное к единству цвета причастно к нему в четверичной инаковости; то же относительно вкуса, запаха и так далее. Иначе говоря, не бывает цвета, кроме как в четверичной инаковости, а раз не бывает цвета в простом единстве, всякий наблюдаемый цвет четверично отходит от простого начала. То же о всех элементах, раз ни простая свернутость, ни что бы то ни было в своей простоте не приобщаемо. Точность есть тоже некое единство, к которому можно приобщиться только в инаковости. Соответственно точность видения, например, в обход инаковости несообщаема, а значит, к присущей видению достоверности тоже никак нельзя приобщиться без инаковости. Ни через изображение, ни через слух, ни через какое-либо другое чувство простота достоверности, как она присуща видению, непередаваема. Никакой рассказ не сообщит точность воспринимаемого зрением цвета слепому, и вид города Рима или какой-нибудь формы в нем не видевшему их сообщить в его точности нельзя. 99 100

Иначе, чем в инаковости, приобщиться к истинному, ты видишь, невозможно. Значит, и единое истинное имя чего бы то ни было с необходимостью неприобщаемо и, как есть, невыразимо [22]. Все выразимые имена причастны к истинному интеллектуальному имени на таком-то рациональном основании или по такой-то причине, в различии, раз сама рациональность есть инаковость интеллекта. Слово homo означает человека по такой-то причине или на таком-то рациональном основании — скажем, в аспекте его материальной причины, от humus [22a],— но в этой же самой причине для составления четверицы должны по-своему присутствовать и три другие причины-элемента, пускай эта и наиболее заметна: в самом деле, ты на себе сразу замечаешь недостаточность того основания, что, раз из земли, то уже и человек. Итак, приобщение к единству возникает в четверичной инаковости. 101

С другой стороны, число возможных приобщений ко всякому единству, допускающему приобщение к себе таким образом, явно лежит по сю сторону бесконечности и по ту сторону любого заданного числа. Скажем, к единству твоего лица, Юлиан, в инаковости 102

подобия можно приобщаться [любое число раз] сверх всякого заданного числа, но, конечно, по сю сторону бесконечности; то есть невозможно назвать число глаз, способных в инаковости подобия к нему приобщиться, хотя переход к бесконечности исключен. То же о единстве голоса, которому, ты понимаешь, могут быть причастны бесчисленные уши, и так в отношении совершенно всего.

Из множественности приобщения к какому бы то ни было единству мы опять-таки улавливаем общую составленность его четверичной инаковости из элементов; зная, что многое причастно единому по-разному, мы обращаем внимание на то, что само различие идет от этой четверичности. Все цветное необходимо различается по цвету, но различия разрешаются в четыре элементарных цвета [23], которым по-разному причастен каждый цвет. То же в отношении всего чувственного и любых произведений природы и искусства. Например, к единой цельности грамматического искусства невозможно приобщиться помимо инаковости его элементов: всякая грамматически правильная речь причастна к единству этого искусства через элементы. Всякое искусство имеет свои соответствующие элементы. Разнообразие множества искусств тоже толкает нас разыскивать приобщенность всех искусств [к их общему единству] по четырем элементам. Разнообразие множества чувственных, рассудочных и умопостигаемых вещей точно так же обнаруживает четверичность элементов чувственной, рассудочной и интеллектуальной природы. Этого, вместе с предшествующим, достаточно для общих основ искусства предположений относительно того корня, каким являются элементы.

103 Если захочешь вникнуть в особенности элементов, пользуйся правилами опять сообразно областям. Как в чувственном мире ты предполагаешь существование чувственных элементов — огня, воздуха, воды и земли, так в рациональной природе представляй элементы рациональными — как бы огневидную, воздушную, водяную и земляную рациональность, причем всякое рациональное основание приобщается к единству рациональной сферы через эти элементы. Сходным же образом символически представляй интеллектуальные элементы в интеллектуальной области. Собираясь

строить предположения, изображай себе элементы в виде четырех единств, как 1, 10, 100 и 1000, поскольку единства элементов обязательно должны отличаться от первоединого. Как происходит приобщение к единому в его четверичном единстве, достаточно сказано выше [24]: все составы из элементов разнообразно приобщаются к нему как бы в простоте простого, десятичного, сотенного и тысячного единства так, что приобщение к простоте происходит через некое их посредство. По подобию этих единств, как ты теперь видишь, надо предполагать тонкий, грубый и два средних элемента — ощущаемых в чувственной сфере, осмысляемых в рациональной, умопостигаемых в интеллектуальной.

Вдумайся в это со всем вниманием, Юлиан. Само 104
абсолютное единство, сверхневыразимая истина, как она есть, остается неприобщаемой. Бытие интеллекта со своей стороны есть понимание, или приобщение к истине. Но истина, как она есть, неприобщаема, оставаясь вечной и абсолютнейшей бесконечностью! Тем более к ней нельзя приобщиться в инаковости нашего рассудка, раз его рациональность есть инаковость даже для интеллекта. Значит, мы приобщаемся к истине в ее интеллектуальной инаковости выше всякого рассудка. Духовные интеллигенции неким невыразимым образом разнообразно приобщаются к абсолютной истине в ее интеллектуальной инаковости через посредство четверицы интеллектуальных элементов, подобно тому как единство таким путем приобщающегося к истине интеллекта допускает приобщение к себе разнообразных рациональностей, а к самому единству рационального основания в свою очередь по-разному причастна через посредство чувственных элементов инаковость чувственных вещей,— скажем, к рациональному основанию фигуры из трех углов причастны разнообразные чувственно воспринимаемые треугольники.

И еще. Поскольку все причастное единству в ина- 105
ковости с необходимостью причастно ему по-разному, причем одно причастно единству совершеннее и непосредственнее, другое — инаковее и отдаленнее, то прекрасной будет та причастность, где сила первого единства отражается в различии с большим единством и согласием. Так, зрению приятнее тот видимый цвет, в котором разнообразие красок светится единством [25], и

слуху тоже отрадно слышать разнообразие звуков в единстве или согласии. То же о всяком чувстве, рассуждении и умопостижении. И несказанна та радость, когда человек в разнообразии умопостигаемых истин схватывает единство самой бесконечной истины. Он духовно видит в различии интеллектуальных созерцаний единство всей красоты, духовно слышит единство всей гармонии, вкушает единство сладости всего желанного, схватывает единство всех причин и рациональных оснований и в единственно возлюбленной истине все обнимает среди духовной радости.

106 *ГЛАВА 7*

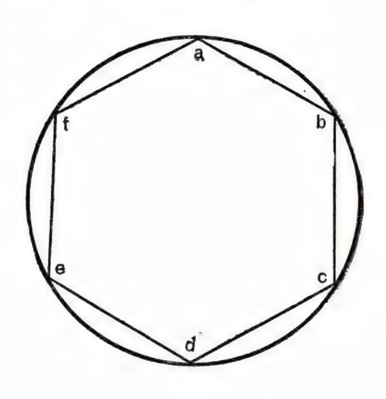
О ШЕСТЕРИЦЕ, СЕДМИЦЕ И ДЕСЯТКЕ

Прогрессия, кругообразно возвращающаяся к себе самой, исчисляется шестерицей; прогрессия, не возвращающаяся к себе, а переходящая в иное, подобное, стоит после шестерицы и исчисляется седмицей. Необходимы, однако, обе эти прогрессии, и они измеряются десяткой. Разберем по порядку.

Об интеллектуальном совпадении единства с бесконечностью ты уже читал [26]. Соответственно бесконечное единство совпадает с абсолютной бесконечностью, интеллектуальное — с интеллектуальной, рациональное — с рациональной, как и чувственное единство совпадает с чувственной бесконечностью. Всякое единство оказывается неприобщаемым, неделимым и нерушимым; абсолютное единство приобщаемо поэтому только в интеллектуальной инаковости, интеллектуальное — только в рассудочной инаковости, рассудочное — только в чувственной. Бог, абсолютное единство, постигается только интеллектуально, интеллект—только рассудочно, рассудок — только чувственно. Абсолютное единство нисходит в интеллектуальную бесконечность, [интеллектуальное единство — в бесконечность рациональности], рассудочное единство — в чувственную бесконечность; и, наоборот, чувственное единство восходит в рассудочную бесконечность, рассудочное единство — в интеллектуальную бесконечность, интеллектуальное единство — в абсолютную сверхбожественную [27] бесконечность.

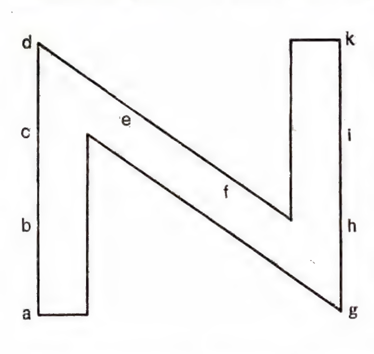
107 Рассудок насчитывает здесь шестерицу. Начало течения и конец возвратного течения совпадают в абсо-

лютном единстве, или бесконечности, в чувственном единстве совпадают конец истечения и начало обратного течения, средние ступени удваиваются, что составляет шесть. Рассмотрим этот круговорот на фигуре. Пусть *a* — абсолютное единство, *b* — интеллектуальное, *c* — рациональное, *d* — чувственное, *e* — рациональное, *f* — интеллектуальное. Как шесть вписанных в окружность хорд длиной в половину диаметра, заполнив круг, возвращаются сами в себя, так шестерицей описывается круг нисхождения и восхождения. Опять заметь себе, если хочешь охватить истину, что нисхождение света есть не что иное, как восхождение тьмы [28]. Бытие бога в мире есть не что иное, как бытие мира в боге, переход акта в потенцию — не что иное, как превращение потенции в актуальность, восхождение точки в телесность — не что иное, как нисхождение телесности в точку, вздымание мрака в свет — не что иное, как нисхождение актуальной формы в потенциальную материю. Ради большей верности предположений сопрягай поэтому восхождение с нисхождением в острие их интеллектуального [единства]. Завершительное круговращение шестерицы понимай в этом интеллектуальном единстве так, чтобы суметь увидеть в фигуре шестерицы меру постоянства (perpetuitatis), а в переходе универсальнейшего в индивидуальнейшее — возвращение индивидуальнейшего в универсальнейшее.



Седмица прогрессий выходит из шестерицы, как время с его последовательностью — из вечности. Седмицу ты обнаружишь в природах порождаемых и гибнущих вещей. Например, когда из семени происходит (progreditur) дерево, а из дерева семя, обе эти прогрессии охватываются седмицей: семя, во-первых, восходит в росток, потом в куст, позднее в дерево; дерево нисходит в ветвь, потом в росток и, наконец, в плод, или семя. Это последнее — иное числом [29], чем первое, и, поскольку конец не совпадает числом с первым началом, 108 109

а конец истечения с началом обратного течения совпадает, получается как раз седмица.



А из нее — десятка. Если *a* — как бы семя, *d* — как бы дерево, *g* — другое семя, *k* — другое дерево, то *a* через *b* и *c* переходит в *d*, *d* через *e* и *f* переходит в *g* — седмица завершается, *g* через *h* и *i* восходит в *k*, и получается полная десятка. Индивидуальная определенность вида в *a*, семени, сама по себе тленная, в своей видовой природе нетленная, стремясь к самосохранению силой конкретизованного в ней вида и желая разрешиться в вид, отбрасывает индивидуацию семени, чтобы через посредство вида произвести из себя
110 себе подобное. В четверичной прогрессии семя восходит в дерево, раз не может без его посредства размножить себя в видовом подобии. *a* стремится (intendit) произвести *g* и, не будучи в силах осуществить это без восхождения в *d*, восходит в *d*, чтобы таким путем достичь цели своего стремления. В свою очередь *d*, будучи деревом и замечая (conspiciens), что может сохранить себя только в подобном ему дереве *k*, стремится к *k*, но без *g* достичь его не может, почему нисходит в *g*, чтобы через его посредство достичь *k*. В *a* сочетается (copulatur) таким путем двоякое влечение (appetitus): природное, предел которого в *g*, и привходящее, цель которого в *d*. В *d* тоже сочетается двоякое влечение: природное, имеющее целью *k*, и привходящее, предел которого в *g*. Со своей стороны в *g* сходится природное стремление, сообщенное ему от *a*, и привходящее стремление, наложенное на него от *d*. Ты замечаешь тем самым, что одно влечение подстегивает и ведет за собой другое, создавая непрерывность рождения и гибели, и что рождение одного есть гибель другого [30]. Отметь еще себе, что к пониманию этого можно прийти только из наблюдения двух семян и двух деревьев, что составляет четыре; ты должен в интеллектуальном понятии свернуто охватить вместе прогрес-

сии *adg* и *dgk*, сведя [точки] совпадения конца одной с началом другой в непрерывную последовательность [31].

Усмотри отсюда, что в соответствии со сказанным 111
неприобщаемое само по себе единство древесного семени приобретает (induit) приобщаемость в инаковости [происходящих от него] семян. Единство семени данного вида индивидуально конкретизовано в цельном семени; этому видовому единству, освободившемуся от индивидуальной конкретности отдельного семени и воспринятому деревом, по неограниченности его силы могут быть причастны многие семена. Общее всему роду растений почвенное питание видоизменяется при этом (specificatur) сообразно видовым особенностям семян [32], а сообразно природе дерева, места и окружения меняется количество приносимых деревом семян и их совершенство.

Я сказал о семени и дереве, но ты пытайся извлечь отсюда знание об универсуме, тем же путем строя предположения относительно минералов, растений, животных и всех чувственных вещей. Символически пользуйся сказанным также в областях рассудка и интеллекта. Например, из семени удивления вырастает дерево рассуждения, приносящее подобные же плоды удивления; дерево рассуждения через вызванное им удивление воздвигает подобное же дерево рассуждения. Точно так же из семенного начала доказательства происходит интеллектуальное дерево, производящее из себя еще семенные начала, через которые снова поднимается интеллектуальное дерево [33].

ГЛАВА 8 112

О РАЗЛИЧИИ ИНДИВИДОВ

Тебе достаточно ясно, что в чувственном мире к индивидам относятся и семена и, равным образом, взрослые растения. У живых существ при всем сходстве с растениями ты видишь, кроме того, различие мужского и женского, а тем самым также и различие мужских и женских семян. Соответственно, если фигурой «П» изобразить вид, где нисходящий свет обозначить как актуальность, а тьму — как потенциальность, тебе будет видно, как внутри вида потенциальность поглощается актуальностью и наоборот и что индивиды при-

частны природе вида в той и другой. Если для большей подробности разрешить в фигуру «П» уже одну только актуальность, свет будет мужским [началом] актуальности, а тьма — женским. Так же и потенциальность.

113 В свою очередь как мужское, так и женское обязательно должны иметь различия [внутри самих себя]: не найти мужского индивида, точно сходящегося в своем качестве мужского с каким бы то ни было другим, и невозможен максимально мужской индивид: во всем мужском по-разному поглощено женское, почему у живых существ мужского пола замечаем появление признаков и женского, скажем зачатки сосцов. Так же и семена, только наоборот. Любой индивид в своей единичной индивидуации поглощает другие [34], как в твоей мужской индивидуальности поглощена женственность. Как семя, из которого вышел в актуальное существование мужской индивид, пересилило имевшуюся в этом семени женственность, так в случае своего [преобладания] женственность поглощает мужское начало. Мужское семя тоже стягивает в себе женское начало, так что его потенция охватывает и актуальную мужественность и женственность. Женское семя — наоборот.

114 Опять-таки индивиды явно по-разному причастны своему виду: у одних причастность виду совершеннее в семени, у других в дереве. Чем менее благороден вид и чем больше в нем [неактуализированной] потенции, тем с большей полнотой причастны его природе именно семена; наоборот, чем благороднее, совершеннее, формальнее (formalior) и актуализированнее вид, тем больше причастность к его природе присуща именно деревьям. Причем когда больше причастны деревья, то совершеннее причастность более мужских индивидов, а когда больше причастны семена, то совершеннее причастность тех, в которых больше женского. Грушевое дерево благороднее, чем плод груши, и левсамец благороднее, чем львица и семя льва; наоборот у пшеницы, где семя лучше, чем мякина, и так далее. Когда дерево больше причастно к присущей виду нетленности, поскольку, производя из себя плод, сохраняет способности произвести еще другой плод, это дерево причастно к совершенству вида больше [семени]; наоборот, когда семя полнее [дерева] стягивает в себе природу нетленного вида и с его появлением произво-

дящая сила дерева гибнет, вся переходя в семя, как у зерен ржи, пшеницы, овса и подобного, то это зерно, или семя, совершеннее, причем в таком случае оно тем благороднее, чем женственнее. Впрочем, не существует ни такого женственного и так погруженного в потенцию семени, чтобы не могло быть еще менее актуального, ни дерева в такой совершенной актуальности, чтобы нельзя было больше. Любой данный индивид причастен всем таким различиям по-разному и неодинаково: дерево больше причастно природе семени в побеге и меньше в стволе; ребенок больше причастен природе семени в младенчестве, чем в отрочестве.

Зрелое и совершеннее [семени] причастное природе вида дерево, выйдя в акт из потенции семени, обладает и развернутой природой этого семени и по подобию семени производит плод. Словно раскрывшийся канал семенной силы, дерево усваивает внутри себя питательную влагу и видоизменяет (specificat) ее сообразно раскрывшейся природе [вида]. Это видоизменение совершенно, если сила семени совершенна и совершенно раскрылась и если само питание совершенно и в совершенстве поддается такому видоизменению.
Учитывать надо поэтому и то и другое. Посредствен- 115
ное семя на тучной почве от благородства питания производит заметно лучшее зерно, чем было само, хоть и постепенно: в первый год еще не такое хорошее, как потом. И наоборот, превосходное зерно на бесплодной почве приносит скудный плод, однако не такой скудный, как другое, менее благородное зерно; потом благородное зерно постепенно сравнивается с неблагородным из-за несоответствия питания своему благородству. Индивиды обязательно разнятся поэтому еще из-за различия питания и местности.

Заметь еще себе, что, хотя питание изменяется со- 116
образно виду и его потенциальность поглощается формирующей (formali) силой вида, окончательно и совсем его природа все-таки поглощена быть не может, как видим при прививке груши к яблоне. Питательная влага в стволе яблоневого дерева видоизменяется в яблоню (pomificatum), а в привитой грушевой ветке видоизменяется и индивидуализируется (individuatur) в грушу, но такая груша не совсем чужда природе яблока, хотя природа яблока, скрытая в природе груши

и тем более слабая, чем сильнее привитый черенок, только в последующие годы, когда видовая сила груши постепенно слабеет, начинает проявляться заметнее. То же и местность. Германец в Италии больше германствует (almannizat) в первый год, чем во второй; местность постепенно накладывает на размещенное в ней свои черты, смотря по силе местной природы.

Как в чувственном мире мы наблюдаем все это чувственным, так и в рациональном — рассудочным; скажем, нравы, обычаи — [как бы плоды], учения рассудка — как бы питание. В интеллектуальном мире ты тоже должен это заметить, сообразно интеллекту.

117 *ГЛАВА 9*

О РАЗЛИЧИЯХ МОДУСОВ БЫТИЯ

Отсюда при желании ты легко уловишь мою мысль, по правилам некоего общего искусства представив различие как предположений, так и предполагающих. Как одни предположения — чувственные — спутанны, другие — рассудочные — правдоподобны, третьи — интеллектуальные — истинны [35], так и предполагающие различны: одни разбредаются в беспорядочной чувственности, другие ведут рассуждение из некоторых начал, третьи сосредоточиваются в интеллектуальном созерцании абсолютного. Единство предполагания, углубляясь в предполагаемое, имеет четыре элемента — тонкость, грубость и два промежуточных. В своей тонкой остроте предположение, словно огонь, устремляется ввысь и видит модус бытия вещей в некоем абсолютном единстве, или необходимости [36]. Действуя приземленно и грубо, оно образует темный модус бытия в возможности. Оно строит и еще два модуса, из которых один приближается к абсолютной необходимости — это модус, без которого нельзя понять вещь как истинную, модус второй необходимости, или следования (скажем, если истина человечности полагается необходимо существующей, за ней с необходимостью же следует все, без чего она не может существовать,— а другой модус бытия, близкий к возможности, располагается выше нее и ниже только что сказанного, имея мало от необходимости и много от возможности, будучи модусом актуального существования [37].

Это ты заметишь на фигуре «П», если единство сделаешь необходимостью, а инаковость — возможностью. Все сводится к одному и тому же, согласно сказанному. Строящий предположения с помощью этой фигуры легко улавливает различия модусов бытия, видя, как один модус охватывается и поглощается другим. Он различает и располагает разнообразие вещей, причастных этим разным модусам бытия, представляя вещь в темной возможности по одному модусу бытия и ту же вещь в акте по другому модусу бытия. Таким же образом он схватывает и модусы предполагания, и различие предполагающих, поскольку они причастны этим модусам. То же и модусы длительности[38]: один модус длительности будет у модуса бытия абсолютной необходимости, другой модус — у возможности. Длительность абсолютной необходимости бесконечна, ведь существующее с простой необходимостью по-другому существовать не может, в инаковость не переходит, почему и является абсолютной вечностью. Модус возможного бытия существует, наоборот, только в инаковости. Модус актуального бытия имеет нечто от устойчивости и много от возможности; модус второй необходимости имеет много от устойчивости и мало от инаковости. Таким же образом различаем модусы бытия, присущие движению. Все эти и подобные модусы бытия конкретизуем, в чувственном мире строя о них предположения сообразно чувственности, в рациональном — сообразно рассудку, в интеллектуальном — сообразно интеллекту. Предполагаем затем, что эти способы бы- 118
тия в трех сферах взаимно продолжают друг друга, образуя единый универсум; допускаем, что высшая чувственная необходимость есть возможность в сфере рассудка, и утверждаем, что высшее и необходимейшее рациональное основание есть опять-таки возможность в сфере интеллекта. Так видим, что четыре модуса бытия сводятся к десятке, универсальному числу[39].

ГЛАВА 10 120

О РАЗЛИЧИЯХ СУЩЕСТВ, СОСТОЯЩИХ ИЗ ДУШИ И ТЕЛА

Возьми фигуру «П» и сделай единство душой, инаковость телом. Телесность переходит вверх, в духовность, дух — вниз, в телесность. Поскольку нисхождение

духа есть восхождение тела, ты должен связать воедино то и другое, понимая различие тел из различия душ так, чтобы одновременно строить предположения о различии душ по [различию] тел. Ведь если человеческая душа делает свое тело отличным от тел других животных существ, то это происходит вместе и оттого, что такое тело требует и особого духа. Платонство (platonizare) Платона отличает его от всех людей, но эта разница идет вместе и от единства души, и от телесной инаковости. Недаром исследователи душевного склада через чувственный, как физиогномы, рассматривают тело и по его различиям и сходствам с телами других людей улавливают различия души. Из-за этого, мы наблюдаем, мягкие телом способнее умом [40].

121 Передвижение (motus progressivus), которым животные отличаются от растений, тоже нужно относить не только к телесной, но и к душевной необходимости. Животное перемещается (locum mutat) не только для того, чтобы собрать необходимое пропитание, но еще и для того, чтобы совершить душевные действия; одно животное превосходит другое в полете, беге, хитроумии не только потому, что это нужно для сохранения его организма, но и потому, что этого ищет его дух тоже. Точно так же человеку дана бо́льшая разумность и он умеет сеять, сажать, торговать, строить, ткать, варить и прочее не только для телесной необходимости, но высший творец постановил интеллектуальной природе сойти в тело, с тем чтобы тело поднялось к рациональной; в самом деле, чувственное тело подчиняется рассудку, и тело понуждается к этому только ради духа. Как тело тянется к рациональной природе, по-видимому, ради собственной потребности, так этот тонкий дух требует себе столь благородного тела, нуждающегося в подобных вещах. Дух существует для тела лишь постольку, поскольку тело существует для духа; поистине дух возвращается к самому себе [41].

Каждое чувственное живое существо соответственно отличается от каждого другого разницей в степени
122 взаимопроникновения духа и тела. В свою очередь всякий дух обязательно отличается от всякого другого духа, а всякое тело — от всякого другого тела. Но не бывает различия без сходства. Всякий дух поэтому обязательно и сходится и разнится с каждым другим, причем равенство меры здесь невозможно, потому что

с одним он сходится больше, с другим — меньше и ни с одним — в простой максимальности или минимальности. Поскольку дух отличается тем самым от каждого другого духа так, что всегда может отличаться меньше,— ведь это различие всегда может уменьшиться без того, чтобы дойти до бесконечности,— то между ними существует соотношение несоизмеримого различия, и это соотношение духовных природ одного и другого существа может становиться все более соизмеримым без того, чтобы такая прогрессия уходила в бесконечность. Точность разницы соотношения недостижима. Таким образом, дух сходится с духом неким сходствующим различием (concordanti differentia).

Еще. Более темный дух относится к более светлому по фигуре «П». Единство духа переходит в инаковость, а духовная инаковость возвращается в единство. В благороднейших высших духах темная чувственная инаковость тонет в интеллектуальном свете; наоборот, в низших духах духовное единство, которое можно называть интеллектуальным, поглощается душевной инаковостью. Соответственно растительный дух в своей темноте скрывает интеллектуальный, и некоторые признаки последнего сказываются в [целесообразном предназначении] ветвей для поддержания, листьев и кожуры — для сохранения плода. У живых существ мы видим уже много признаков интеллигенции. Здесь дух постепенно светлеет: в чувстве, потом в воображении и еще больше в рассудке мы все яснее и непосредственнее ощущаем признаки интеллектуальной силы. Среди причастных рассудку живых существ признаки предусмотрительности (providentiae) сказываются явственнее у людей, чем у других животных, откуда мы предполагаем здесь более ясное присутствие интеллигенции. Точно так же, утверждаем мы, в интеллигенциях чувственная природа скрывается и тонет в интеллектуальном свете. Душевную рациональность мы представляем промежуточной между этим ее низом и верхом, считая поэтому, что у одних душа больше причастна высшей природе интеллектуального единства, у других — нижней инаковости. 123

И еще. В низшем мире, мы сказали [42], есть все — сообразно природе этого мира, в среднем — срединно, в высшем — верховно: соразмерно природе каждого. Например, присущее растениям чувство, которым они 124

ощущают сильный мороз и крайнюю жару,— растительной природы; чувство у животных — животной природы; чувство у интеллигенций — духовной природы. То же относительно рассудка и интеллекта. Скажем, у растений интеллектуальная тонкость, благодаря которой они заранее придают ветвям крепость, отвечающую будущей тяжести плода,— растительной природы; у живых существ интеллектуальная тонкость, побуждающая их охотиться и хранить добычу для будущей нужды,— животной природы; наконец, у высших существ их интеллектуальная [тонкость] есть мудрость, обращенная к самой истине. Словом, всякий дух по-своему причастен элементам духовной природы, равно как всякое тело [по-своему причастно элементам] телесной природы. Тебе, конечно, это уже совершенно ясно из частых повторений, ведь все прогрессии единообразны.

125 Опять-таки, сделав у всякого живого существа душу единством, а тело инаковостью, представляй, что все наблюдаемое телесным и развернутым в теле есть душевным образом и в душе как его свертывающей силе,— как в силе единства этой же самой развернутой телесной природы. Видишь, что в твоем теле голова, руки и ноги различаются по степени благородства своих обязанностей,— так и в душе представляй интеллект виртуально (virtualiter) — головой, рассудок — руками, чувство — ногами. В самом деле, как тело — телесно — ходит и перемещается ногами, так и душа — душевно — проникает чувствами в ощущаемое, рассудком пользуется как руками, а интеллектом как силой, собирающей чувства в единство, так что интеллект есть в сфере души голова и ее высшая часть. В сфере же интеллектуальной силы интеллект занимает положение глаза в
126 голове [43]. В такой символической охоте восходи от развернутости телесной природы к потенции души и у всякого живого существа представляй силу души в ее конкретной свернутости такой же, каким предполагаешь развернутое разнообразие тела. Например, считай, что в душе льва есть виртуально голова интеллекта, ноги чувства и руки рассудка сообразно конкретности его единства, львиности, как в человеке утверждай существование того же человеческим образом, и так далее в отношении всего.

127 Всеобщее разграничение между телами выведешь из наших фигур тем же порядком, что и все: ты легко

усмотришь искомое, если единство света сделаешь телесной тонкостью, а его инаковость — грубостью. Точно так же, пожелав уловить разнообразие составов, единство света представь гармоническим, превосходно слаженным и цельным составом, а инаковость пойми как изменчивый и неслаженный состав, где больше раздора, чем согласия.

Если захочешь так же разобрать еще духовное те- 128
ло или телесный дух, заметишь, что между нисходящим в темное тело светлым духом и возвращающейся [к свету] телесной грубостью встают два связующих промежутка, один более духовный, другой более телесный. Тот, который ближе к духу, не вполне выходит из сферы тела, почему может называться духовным телом; другой, более опущенный и близкий к телесной грубости, но не вполне выходящий из сферы духа, должен именоваться телесным духом. Таким же образом рассмотришь три ступени нисхождения духа и три ступени восхождения тела, из которых по-своему складывается универсум и все в нем. В самом деле, мы на опыте видим, что у живых существ есть душа, или некая духовная природа; видим, что заключенный в артериях телесный дух[44] есть носитель связующей силы души; видим, что существует некий свет, или телесный дух, благодаря которому сила души действует в теле и в ощущаемом. Посредством всего этого сила души связывается с телом для осуществления своих действий, и такая связь есть как нисхождение души, так и восхождение тела, потому что оно тем самым постепенно утончается, слаженнее соединяясь с духом. Все ощущаемое причастно этим ступеням по-своему, потому что они сказываются в ощущаемом яснее и темнее, тленнее и нетленнее, сообразно общеродовым и видовым различиям и сходствам.

ГЛАВА 11 129

О ЖИЗНИ

Если захочешь также рассмотреть жизнь — формы, духа или чего бы то ни было — в ее различиях, сначала разреши ее в единство света и инаковость тьмы по фигуре «П». Так ты увидишь возвышенную жизнь, ясность единства которой поглощает всякую инаковость;

заметишь и другую, чье единство окутано инаковостью текучей и неустойчивой тьмы. А если ту же жизнь сделаешь универсумом на фигуре универсума, различишь три жизни в квадрате и в кубе. С помощью предположений получишь таким путем нетленную, изменчивую, а также более нетленную и более изменчивую и тленную жизнь с подразделениями каждой. Поскольку между жизнью, в которой победа инаковости ведет к тлению и распаду единства, и жизнью, в которой победа единства производит нетление, не может оказаться ровной середины, которая была бы и не тленной, и не нетленной и все-таки принадлежала бы к природе вышесказанных различающихся вещей,— об этом мы уже не раз говорили[45] — и поскольку для соединения низшей жизни с высшей в единстве универсума высшее тем не менее обязательно должно сочетаться с низшим, то этот единый [средний член], оказываясь составленным из жизни с побеждающим единством и той, где побеждает инаковость, сообразно свойствам низшего переходит в различие и окутывается тленностью, а сообразно природе высшего приближается к единству нетленности. Он явно состоит из тленной и нетленной жизни, причем по-разному у разных причастных подобной связи существ. Смерть у них такая же, как у других смертных составов: они клонятся к распаду от притока инаковости. Единство их нетленной жизни остается непоколебимым, но их поддающаяся инаковости цельность отпадает от гармонизирующего корня своего единства. А жизнь интеллекта, возвысившаяся к нетленной истине, двигаться к тленной инаковости уже не мо-
130 жет. Низшая видовая ступень этой природы, мало действительная и почти вся погруженная в возможность, обладает некоторой способностью передаваться текучей жизни, вступая с ней в связь,— не с тем, чтобы придать текучей жизни крепость постоянства, а, наоборот, чтобы через эту связь с ней удивление перед чувственными вещами расшевелило ее через посредство рассудка, пробудило и подтолкнуло ее дремлющую потенцию к актуальности. Причем эта ступень связи той и другой жизни неразмножима как вид,— так, чтобы видов подобной связи стало много,— хотя индивиды с необходимостью причастны единому виду по-разному.

Неразрушимая жизнь — это жизнь интеллекта; разрушимая — жизнь чувства; средняя, которая ближе к

интеллектуальной,— благородной рациональности, или разума (ее можно считать и интеллектуальным чувством), а та, которая приближается к чувственности,— низкой рациональности, или воображения (ее можно было бы называть чувственным интеллектом). Высшая рациональность, причастная интеллекту, связана таким образом внутри человеческого вида с низшей рациональностью чувственной природы.

С помощью подобных предположений ты достигнешь всего, что способно обнаружить рассуждение о жизни.

ГЛАВА 12 131

О ПРИРОДЕ И ИСКУССТВЕ

Природа — единство, искусство — инаковость, поскольку подобие природы. Бог на языке интеллекта есть вместе абсолютная природа и абсолютное искусство, хотя истина в том, что он ни искусство, ни природа, ни то и другое вместе. Опять-таки недостижимость точности наводит нас на мысль, что ничто не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно обоим. Так, легко представить, что интеллигенция, поскольку она проистекает из божественного Логоса, причастна искусству; но, поскольку она производит из себя искусство, мы видим в ней природу. Искусство предстает неким подражанием природе[46]. Одни чувственные вещи явно природны, другие искусственны. Но невозможно, чтобы чувственные природные вещи были лишены искусства, и точно так же не могут быть лишены природы чувственные произведения искусства. Скажем, язык происходит от искусства, над которым надстраивается (innixa) природа, так что одному какой-то язык оказывается ближе по природе, другому менее близок. Логическое рассуждение — прирожденная способность человека, но не помимо искусства; от этого один в искусстве логического рассуждения очевидным образом сильнее другого. Как в языке, которого не усвоить без искусства, светится единство природного рассудка и по языку узнают, кто и каков умом и родом говорящий, так и в [природном] разуме обнаруживается искусство рассуждающего.

132 Задумав исследовать различия природы, искусства и связь обоих, снова обратись к неоднократно уже разъясненному руководству, фигурам. Природа со стороны единства мужественна, со стороны инаковости женственна. В интеллектуальной мужественности женственность поглощена, интеллект плодоносит поэтому внутри самого себя через единение (unitive). В растительной женственности инаковость содержит мужскую природу в себе, поэтому она приносит плод путем развертывания; а природа живых существ различает пол: муж порождает в жене, жена рождает внешний плод. У интеллигенций природа приносит интеллектуальный плод, у живых существ — животный, у растений — растительный.

Чувственная природа повинуется рациональной, рациональная — интеллектуальной, интеллектуальная — божественной. Чувственно производимое (factibile) повинуется рациональному искусству, рациональное [искусство] — интеллектуальному, интеллектуальное — божественному. Как всякая природа в чувственном конкретизуется чувственным образом, так и производимость в чувственном конкретизуется чувственным образом, в рациональном — рассудочным.

133 Рациональное основание является единством и для [чувственной] природы, и для чувственного искусства: через единство рационального основания видообразуется (specificatur) чувственное множество индивидов, и точно так же через единство рационального основания, существующего в каком-то, скажем, сапожном искусстве, изготовляется бесчисленное количество обуви. Единство рационального основания свертывает в себе таким образом множество всех природных и искусственных чувственных вещей, и оно же производит из себя рациональные смыслы природных и искусственных вещей. При этом рациональные смыслы произведений искусства подчинены целям природных вещей: началом и конечной целью произведений искусства остается природа. Рациональное искусство, например речь, шитье, сев, приготовление пищи и многое в том же роде, подчинено целям чувственной природы, как искусство интеллигенции — целям рациональной природы.

ГЛАВА 13
ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ

Вселенская природа как круг универсума прежде всего свертывает в себе три сферы областей и природ — интеллектуальных, рациональных и чувственных.

Интеллектуальная природа, поглощающая в себе всякую изменчивую тьму, есть природа мужская, тонкая, совершенно единая и благороднейшая. Природа интеллигенции не количественна, и интеллектуальное движение не количественного рода, разве что в духовном или виртуальном смысле, который не противоречит простоте, неделимости и прочим свойствам интеллектуального единства. Ее движение в различие совершается лишь так, что различие абсолютнее переходит в единство; ее единство нисходит в рационально понимаемое таким образом, что само это понимаемое восходит в единство интеллекта: ведь он — начало и конечная цель рационально понимаемого, как у него самого начало и конечная цель — абсолютное единство, переход к единению с которым есть для него сообразное его интеллектуальной природе движение вверх и успокоение в этом движении, подобно тому как рассудок приходит к успокоению в интеллекте, к которому он может восходить тоже только благодаря нисхождению интеллекта и причастности к его сиянию. И представляй не качество интеллектуальной природы рациональным, а, наоборот, рациональную природу — изменившимся подобием интеллекта. Ведь у него нет акциденции, подлежащей рассудку или чувству, и место интеллектуальной природы тоже можно установить только интеллектуально; вернее, она находится в каком-то месте так, что она и есть место [47], а это значит не находиться в месте, которое могли бы указать рассудок и чувство. При всем том она не находится абсолютно повсюду и ни в одном определенном месте, как бог, но она везде и нигде так, как свойственно интеллектуальной конкретности. Как человечность в конкретности своего вида находится и повсюду в этой области ее вида и ни в одном ее месте, так наша душа находится и повсюду и ни в одной конкретной части тела: она и в любой части этой своей области и нигде, ведь ни одна часть тела не будет ее местом больше, чем любая другая. И как универсалии пребывают в интел-

лекте и их место называется интеллектом, так и понимать это надо по часто применявшимся правилам: интеллект пребывает в универсалиях так, что они — в нем; подобно этому самодержец пребывает в своей державе так, что держава — в нем.

135 Из одного места в другое интеллектуальная природа движется тоже только таким образом, каким она может занимать определенное место: в своей определенной для нее области интеллектуальная природа движется интеллектуальным же образом, а это — движение, сопровождающееся покоем, поскольку оно есть подчинение истине; так движение державы повелителя совмещается с покоем на престоле самодержца. В самом деле, интеллигенции движутся как покоящиеся в центре своей конкретной определенности, или своей области, а мы постигаем это движение как движение судящего: интеллект есть судья рассуждений и зовется движущимся, когда ради большей истины избирает одно и отвергает другое и когда просвещает или ведет рассуждающих.

136 Интеллигенции необходимо поэтому представлять как универсальные силы, управляющие рациональными конкретностями, словно замещающие солнце в этих подвластных им областях. Как в чувственном мире благодаря чувственной силе солнца глаза чувственным образом приходят к суждению о прекрасном и безобразном, так в мире рациональности интеллект несет свет познания истинного. А солнце интеллигенций сам бесконечный бог. Интеллигенции в свою очередь суть как бы различные теснее определенные светы для рациональной сферы. Мы замечаем, что рациональность по-разному определяется в растениях и живых существах сообразно различиям рода и вида, и строим отсюда предположение о разнообразии правящих интеллигенций.

137 Перечесть интеллигенции рациональным числом, словно вот эти чувственные вещи, невозможно; наоборот, интеллектуальное число, которое рассудок не может означить и изобразить, есть как бы свет рассудка и его рационального числа [48]. Как единство никаким числом неисчислимо, а само исчисляет всякое число, так интеллект неразличим никаким рассудком, а лишь самим абсолютнейшим и божественнейшим единством. Туда, где исчисляемое тяготеет к совпадению с числом,

различение — с неразличимостью, рассудку доступ закрыт.

По подобию уже не раз говорившегося с помощью фигур построй предположение о разнообразии интеллигенций, теофанически приобщающихся к самой безраздельно единой истине по-разному, с различием опосредования: одни непосредственнее, как интеллектибельные и наиболее поднявшиеся от всякой возможности к акту; другие [опосредованнее], как интеллигибельные[49] и более близкие к обучаемости; наконец, третьи больше приближаются к рассудочным потенциям, требуя возвышающего обучения.

А если хочешь составить предположение также 138
о более темных духах этой области, чья дремотная интеллигенция терзается в мрачной инаковости невежества, которые рабски поддаются стражам и внушают погруженному в чувственность рассудку обманчивые побуждения своего затуманенного разума, так что вечное поглощается преходящим и свет темнотой; о различных природах этих демонов; о том, что в интеллектуальной области они суть как бы более чувственные духи, влачащие жизнь в чувственных искушениях и смешивающиеся с низшими; что в срединном пространстве есть еще другие, как бы рассудочные интеллигенции, управляющие круговращениями и движениями и непосредственнее воспламеняющиеся божественными озарениями, не преграждая путь их власти,— то сам исходи из всего предыдущего, соразмеряя[50] символы.

Впрочем, будь здесь крайне внимателен и не думай, 139
что начальственная духовная власть, которую они как посланцы верховного величайшего императора Вселенной искусно отправляют в отношении видов, наций, языков, сообществ, царств и церквей, взята ими на себя как бы только ради нас; они делают это ради нас и ради других, кем управляют, в той же мере, в какой поставляют целью самих себя, так что ангельские духи существуют ради нас не больше, чем мы ради них. В самом деле, когда жителям какого-то царства кажется, что царственная забота правителя — ради них, царь, обращая ее на себя, не в меньшей мере ставит целью и своей заботы, и народного блага себя самого. Ни послушание народа, ни усердие начальства не были бы добровольными, если бы и народ за свое подданство,

и правитель за свои труды не надеялись получить вознаграждение. Поэтому природный правитель, выступая в истине законов, связывает по возможности обе цели в одно, полагая в народном благе и свое.

О природе разумных духов пусть будет достаточно вкратце изложенного здесь.

140 *ГЛАВА 14*

О ЧЕЛОВЕКЕ

Человека в общем порядке представь через единство света — человеческую природу — и инаковость телесной тьмы. Чтобы рассмотреть подробнее, сведи его к первой фигуре [«У»]. Ты ясно увидишь три его области: низшую, среднюю и высшую — и в каждой трижды три разделения. Предположи, что в нем ступенями располагаются сначала менее благородные телесные части, а именно сплошь податливые, [потом] более устойчивые и оформленные и, [наконец,] самые благородные. Дальше в таком же восхождении представь более одухотворенные телесные природы, к которым примешана ощущающая сила, и их тоже раздели на ступени, поднимаясь от более грубых к более тонким. Добавь к этому еще девять разделов благородной души. Так ты видишь, что в человеке девять телесных разделов трех порядков поглощают в себе свет ощущения, удовлетворяясь растительной жизнью; ты замечаешь также девять смешанных [разделов], где действуют ощущающая сила в смешении с чувственной и телесной, и, наконец, девять более благородных разделов, где телесная тень поглощается различительным духом. Телесная природа постепенно переходит при этом в вышележащую чувствующую, причем ее высший порядок сближается до совпадения с чувствующей; точно так же чувствующая облагораживается до различительной.

141 Всякое ощущение возникает от встречи (obviatione) [51]. Если одни ощущения вызываются встречей непосредственно соприкасающихся между собой вещей, то другие возбуждаются в разной степени отдаленными предметами. Обоняние, совершающееся [в отличие от осязания] в особом органе, благодаря своей более благородной природе испытывает ощущение даже поодаль. Слух — с еще большего удаления. Зрение превосходит

все чувства и побуждается к ощущению отдаленнейшими предметами. В свою очередь воображение с его более абсолютной свободой выходит за пределы привязанности чувств к количеству массы, времени, фигуры и пространства: оно схватывает и меньше, и больше, и точнее, и отдаленнее, чем непосредственное ощущение, причем даже в отсутствие ощущаемого, но все-таки не выходя из рода чувственных вещей. Воображение опять-таки превзойдено рассудком, который видит, например, что антиподы не больше могут упасть с Земли, чем мы, раз тяжесть стремится к центру, находящемуся посреди между ими и нами; воображение этого не улавливает. Рассудок явно поднимается таким образом над воображением, достигая всего вернее и беспрепятственнее. Наконец, интеллект относится к рассудку как сила единицы к конечному числу, и его силы не может избежать совершенно ничто.

Чу́дно это произведение божие, в котором различительная сила от центра чувств ступенями поднимается вплоть до высшей интеллектуальной природы по неким органическим ручейкам [52], где нити тончайшего телесного духа постепенно светлеют и упрощаются с победой силы души, пока не проникают в келью рассудочной силы. Потом, как по реке в бескрайнее море, она достигает высшего порядка интеллектуальной силы, где мы предполагаем как бы некие хоры знания, интеллигенции и простейшей духовности. 142

Оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе сообразно природе своей определенности все в мире. Сила ее единства все охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции. Догадываясь, что чувством, или рассудком, или интеллектом достигается все, и замечая, что она свертывает эти силы в собственном единстве, она предполагает в себе способность человеческим образом прийти ко всему. В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он — человеческий бог (humanus deus). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он — микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по-человечески может быть человеческим ангелом, 143

человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все.

144 В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства — развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие[53], свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность; соответственно у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека. Он не выходит за свои пределы, когда творит, но, развертывая свою силу, достигает самого себя; и он не производит чего-то нового, но обнаруживает, что все творимое им при развертывании заранее уже было в нем самом, ведь человеческим образом, как мы сказали, в нем существует целый мир. Как сила человека человеческим образом способна прийти ко всему, так все в мире приходит к нему, и стремление этой чудесной силы охватить весь мир есть не что иное, как свертывание в ней человеческим образом вселенского целого.

145 Ты уже слышал, отец Юлиан, о триединстве абсолютного начала, творца Вселенной[54]: как абсолютное единство, или бытие, в котором бесконечное равенство и связь, он — всемогущий творец; как бесконечное равенство, в котором единство и связь, он — всеобщий правитель, упорядочиватель и повелитель; как бесконечная связь, в которой единство и равенство, он — хранитель всего в мире. Уверенно говори, что то же самое в соответствующей конкретизации надо предполагать и о человеке. Он есть конкретное начало сотворения своего порядка, управления и сохранения, поскольку он единство, в котором равенство и связь; он есть равенство, в котором единство и связь; он есть связь, в которой единство и равенство,— по приведении значения этих терминов в пределы человеческой конкретности. Силой своей человечности человек в высшей

чувственной части, назовем ее воображением, творит подобия, или образы, чувственных вещей, поскольку он есть единство, в котором равенство и связь; эти сотворенные образы он упорядочивает и распределяет в пространстве (locat), поскольку он равенство, в котором единство и связь; потом он хранит их в памяти, поскольку он связь, в которой единство и равенство. Так и в области интеллектуалий он действует духовно, творя, упорядочивая и храня. Равным образом — в средней рассудочной области. Все вместе он полностью обращает (reflectit) на самого себя, учась понимать себя, управлять собой и сохранять себя; и так человек да приблизится к богообразности (deiformitatem), где все покоится в вечном мире.

ГЛАВА 15 146

[О СХОДСТВЕ И РАЗЛИЧИИ ЛЮДЕЙ]

Если задумаешь приступить со своими предположениями к сходствам и различиям человеческой вселенной, тебе надо будет рассмотреть фигуру универсума, представив человеческий вид стяженным внутри большего круга. Тогда ты заметишь, что в пределах человеческого вида некоторые более свободные (abstractiores) и созерцательные люди пребывают как начало [всего вида] в том или ином общении с духовными и вечными сущностями, как бы в высшем небе человечности; остановившиеся на созерцании истины, они суть интеллект вида. Есть и другие, рассудок вида. Они стоят над низшими, как бы чувственными. Первые, мудрецы,— как бы ярчайшие и чистейшие светы, несущие в себе изображение (effigies) духовного нетленного мира; последние, чувственные,— как бы звери, следующие похоти и сластолюбию; средние причастны свету, льющемуся к ним от высших, и стоят во главе низших. При единстве человеческого вида все вообще множество внутри вида в целом подразделяется, таким образом, на три части людей.

Потом, однако, внутри самой части религии, или созерцательности, ты видишь три более специальных разделения, потому что какое-то множество людей приобщается к ней с высотой и благородством поверх всякого рассудка и чувства, другое стягивает ее в некую 147

рациональную конкретность, а низшее — в чувственность. Как можешь таким путем заметить, та или иная религия, по-разному обещающая людям более высокую бессмертную цель, от природы присуща всему человеческому виду, причем обитатели нашего мира причастны к ней по-разному, как показывает фигура универсума: первые, более свободные, причастные религии более духовно над всяким рассудком и чувством, ожидают жизни, по своему превосходству выходящей за пределы всякого рассудочного и чувственного постижения; вторые, вводя счастье в пределы рационального, полагают цель в познании вещей и пользовании ими; третьи — нелепейшим образом — в чувственных наслаждениях. Первые делятся еще на три части, так же вторые и третьи.

148 Этим путем рассматривай ступени наиболее общего сходства и различия всех людей в том, что касается религии в третьем небе, господства во втором, подданства в нижнем. Хотя эти части, на которые подразделяется человеческий вид, в общем и целом сохраняются повсюду неизменными, однако в частном они допускают колебания, причем точность их истины может быть уловлена нами только предположительно. Интеллектуальное единство религии принимается изменчивым множеством правителей второго неба в разнообразной инаковости и тоже изменчиво. Так и единство господствующей сферы, которое именуется еще единством рационального вида, неустойчиво пребывает в многообразном различии модуса среди текучего множества подданных чувственной сферы.

149 Заметь еще, что, как бы долго религия или власть ни оказывались у какого-то народа этого мира постоянными, они не сохраняются во всей точности. Так, река Рейн, кажется, течет давно и постоянно, но никогда не бывает в одном и том же положении: она то бурнее, то яснее, то полноводнее, то мелководнее, причем хотя правильно будет сказать, что она была некогда и шире, и у́же и постепенно перешла от большей ширины к меньшей, однако в точности такой, как сейчас, она явно никогда не была. И религия тоже неустойчиво колеблется между духовностью и суетностью (temporalitatem). То же власть: она держится, колеблясь (pendule perseverat) между бо́льшим и меньшим повиновением.

Можешь потом уловить путем предположений различие всех обитателей мира по сложению, облику, порокам и нравам, тонкости и грубости, сделав круг универсума горизонтом обитателей, охватывающим север, юг, восток и запад, и поместив в нем юг на высшее место, север на низшее, а середину мира на среднее. С севера на юг — восхождение человеческого вида, с юга в направлении севера — нисхождение, так что все люди, причастные горизонту [обитателей] в высшем небе, сильнее интеллектом, средние рассудком, низшие чувством. Соответственно в северных областях разум больше погружен в возможность и ощущения, люди здесь как бы чувственные; в средней области разум процветает своей рассудочной частью; в третьей он более свободен. В странах Индии и Египта недаром преобладали умосозерцательная религия и абстрактные математические искусства; в Греции, у африканцев и римлян процветали диалектика, риторика и юридические науки; в других, более северных областях — чувственные, ремесленные (mechanicae) искусства. Но в каждой области обязательно есть люди, по-своему искусные во всем, и по-разному все причастны к единой природе единого вида. 150

Подобным образом, когда обратишь исследование на телесное устройство людей, рассмотри фигуру «П». Разбирая цвет людей, единство света сделай северной точкой, тьмы — южной и увидишь, что белые — из северных областей, черные — южные, у средних — срединные качества. 151

Рассматривая тем же способом сложение, заметишь, что срединные лучше сложены, потому что крайности гармоничнее и согласнее приведены здесь к некоему единству сочетания; у северных обнаружишь излишек холодности и неусвоенной влаги; у южных — недостаток этого и изобилие сухости. В более холодных областях телесный жар сильнее во внутренних частях благодаря его стянутости к центру, а в более жарких он сильнее в конечностях. 152

Смотря по различию местностей, ты сможешь предположительно определить отсюда питание и одежду, жилища и обычаи, телесную крепость, болезненность и ущербность, разнообразие форм и роста. 153

Если исследуешь путем предположений пороки и добродетели народов, рассмотри ту же фигуру. Начиная 154

под арктическим полюсом восхождение к антарктическому, человечество приходит под экватором к высоте и к концу восхождения, а восходит оно от этого мира к иному. Движется оно наподобие человека сначала в цветущем возрасте, потом в установившемся, потом в стареющем. Соответственно люди, занимающие нижнюю ступень, населяющие первую треть мира восхождения, относятся к другим как человек в том возрасте, когда телесные силы еще переходят из потенции в актуальность, то есть между годами младенчества и возмужания. Грехам, присущим этому возрасту, а вместе и добродетелям этого возраста по-разному причастны северные области, причем одни ближе к возмужанию, другие к младенчеству, у некоторых больше суровости, мужества и правизны (dextrales), каковы близкие к востоку люди, другие более женственны, болтливы, легкомысленны, мягки и непостоянны, как западные. Срединные народы, стоящие между возмужанием и старостью, тоже по-разному и с различием востока и запада причастны порокам и добродетелям этого возраста. А у более южных народов — пороки и добродетели возраста, который между старостью и дряхлостью.

Сказанного здесь о таких сравнительных свойствах достаточно; при желании выводи отсюда более частные подробности.

155

ГЛАВА 16

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШЕ

Сначала на основании не раз уже говорившегося представь универсум из единства и инаковости и разложи его единство на три области, как тебе показывает бóльшая фигура [«У»]. Говори, что в первой области окажутся простейшие интеллигенции, где инаковость мрака поглощена блеском света; в низшей вообрази природы, исказившие свет своей телесностью; срединные природы назови, если угодно, душами — души занимают среднее положение, так что через них совершается нисхождение интеллекта в низшие области и возвращение низших в высшие. Первая, парадигматическая фигура показывает тебе соприкасание крайних точек, то есть высшая природа души совпадает с низшим

порядком духовной, а низший порядок души — с высшим телесной [природы].

Если хочешь изучить различия душ подробнее, вообрази теперь большой круг универсальным кругом всех душ и в этом универсуме рассмотри трoякие — корневые, квадратные и кубические — разделения. Простым единством этого универсума представляй интеллигенцию, как бы бога вселенского целого. Ты нагляднейшим образом увидишь, что интеллигенция некоей универсальной связью, изображаемой на фигуре наибольшим кругом, сочетается со всеми душами; потом родовой связью — с душами первой области; более частной видовой — с ее высшим порядком; самой тесной видовой (specialissime) — с его высшим хором (choro), который называется человеческим видом. Всякая душа таким образом причастна единству интеллигенции с различием, одни души яснее, другие туманнее, и только высшие души связаны с ним самым тесным видовым единением, и это есть причастность, в которой высший порядок низшей области переходит к совпадению с низшим высшей. Получается, что через посредство души живые существа причастны интеллигенциям очевиднее, чем растения. Со своей стороны живое существо в качестве рода подразделяется на многие виды, по порядку исходящие из единства рода, наподобие чисел [55], и из них благороднее и выше тот вид, который ближе к единству. Душа совершеннейшего вида живых существ, переходящая к единению с интеллектуальной природой, по существу свертывает поэтому в себе силы всех других душ, как совершеннейший в роде металлов вид золота по своей ценности охватывает все виды металлов, а в роде господствующих царская власть соединяет в себе полномочия всех прочих герцогов, графов и низших правителей. Все виды живых существ развертывают тем самым, наподобие чисел, единую силу человеческой души, в многообразных различиях ограниченно воплощая ее природу один яснее, другой темнее, но ни один вид не в силах достичь точного равенства с ней [56]. 156

Будучи низшей из интеллектуальных природ, человеческая душа интеллектуально пребывает в потенции. Но интеллектуальная потенция есть свет рассудка. Представь себе человеческую душу по фигуре «П» как интеллектуальное единство и чувственную 157

инаковость. При нисхождении тройными ступенями света интеллигенции в чувственную тьму и восхождении чувства к интеллекту в срединном пространстве образуются две области, которым я отвожу название рациональности; верхняя часть этой рациональности, стоящая первой от интеллекта, пусть называется воспринимающей, нижняя — представляющей, то есть воображающей, или, если угодно, другими именами. Это как бы четыре элемента человеческой души. Интеллект в нашей душе нисходит в чувство ради того, чтобы чувственное могло подняться к нему, и чувственное восходит к интеллекту, чтобы интеллект мог нисходить в него: нисхождение интеллекта в чувственность — то же, что восхождение чувственности к интеллекту. Видимое не постигается чувством зрения, если нет интенции (intensione) интеллектуальной энергии; это с нами бывает, когда, занятые другим, мы не замечаем прохожих: чувство смутно схватывает восходящее к нему чувственно постижимое, но без нисхождения у нас интеллекта через рассудок к ощущаемому оформленного и четкого ощущения не возникает. С другой стороны, мы не постигаем чувственно постижимое как таковое и помимо чувства: слепой не видит чувственного цвета. Интеллект, для интеллектуальной области пребывающий в потенции, для низших областей, мы сказали, более актуален. Соответственно в чувственном мире он уже [вполне] актуален: в зрении видимое, в слухе слышимое он воспринимает актуально. Опять-таки в чувстве он есть чувство, в воображении — воображение, в рассудке — рассудок. Ведь душа
158 есть не что иное, как некая благородная и простая единая сила. [Все, что можно сказать] о каждой ее части, истинно в отношении целого. Например, чувствующая или воображающая сила нашей души, принадлежа душе, есть душа, как власть герцога или графа в царе есть царская власть, а царская в герцоге — власть герцога. Поскольку душа есть также животворящее начало тела, в ноге она есть жизнь (vivificatio) ноги, в руке — жизнь руки; а поскольку животворящая сила души есть [вся] душа, она есть единство живой телесной инаковости и пребывает тем самым в любой части тела, наподобие единицы в числе: как сила бросающего вверх камень поднимает тяжелый камень, а по ее прекращении он устремляется вниз, так сила

души движет телом, и умирание есть такое иссякание животворящей силы. Словом, душа в зрении есть зрение, в слухе — слух.

Благодаря актуальности интеллекта в чувстве дремлющий рассудок пробуждается удивлением и дискурсивно движется к подобному истине, после чего они как бы стучатся (pulsatur) в дверь интеллигенции[57], и она все больше отрешается от сна потенции и бодрее поднимается к познанию истинного: она рисует чувственное в воображении и, отыскивая его рациональное основание, переходит к акту понимания и познания истинного; разнообразие ощущений она единит в представляющем образе, разбросанную инаковость образов единит в рациональном понятии, многообразную инаковость рациональных понятий единит в своем простом интеллектуальном единстве. Единство интеллекта нисходит тем самым в инаковость рассудка, единство рассудка — в инаковость воображения, единство воображения — в инаковость чувства. Чтобы лучше понять, пойми это восхождение свернуто с нисхождением. Интенция интеллекта не в том, чтобы возникло чувство, а в том, чтобы сам интеллект стал совершенным и всецело актуальным; только потому, что иначе он не может утвердиться в актуальности, он становится чувством, через его посредство получая возможность перейти из потенции в акт. Так по завершении круговорота интеллект возвращается к самому себе, словно свободный человек, потенциально способный воевать, но по бедности не могущий осуществить эту возможность в действительности, на время идет в подчинение, чтобы приобрести все необходимое для приведения себя в действительную воинскую готовность. 159

Сами по себе изобильные более благородные интеллигенции не нуждаются в чувствах, будучи подобны пылающим, неистощимым и вечно растущим огням, для горения которых не требуется притока раздувающего ветра от опахала чувств; пускай по-разному, они пребывают в актуальности. Только наша частица интеллекта, подобная запавшей в сырое дерево искре огня, нуждается в этом. И не думай, что мы, люди, живущие чувством, постигаем нечто скрытое от интеллигенций. Они духовно постигают все то, что мы — чувственно, через чувство. Скажем, если кто-то говорит на романском языке, я улавливаю слухом звук, ты — 160

еще и заключенный в звуке смысл (mentem), а интеллигенция видит смысл помимо слов: я слушаю бессмысленно, ты осмысленно (rationabiliter), ангел духовно (intellectualiter). Так, духовным видением, искомое постигается истиннее и совершеннее, чем чувственным слухом.

161 Заметь еще вот что. Как интеллект, ты слышал, нисходит в чувство и, завершив круговорот, возвращается к себе ради собственного совершенства, так представляй и чувство: оно стремится вверх к интеллекту ради совершенства чувствующей жизни. Тем самым сочетаются два стремления, природное и привходящее, взаимовосполняясь в круговращении[58]. А поскольку совершенство интеллекта есть актуальное понимание — понимание достигает совершенства, переходя в акт,— то интеллект, сам из себя делающий [чувственное] понимаемым, переходящим в интеллектуальное понятие, есть плодоношение самого себя. Так, нисхождение разума в чувственные виды есть восхождение последних из конкретно ограниченных состояний к более абсолютной простоте, и, чем глубже интеллект внедряется в них, тем больше сами эти виды тонут в его свете; понимаемая интеллектом инаковость, разрешаясь в единство интеллекта, успокаивается в нем как в своей цели. Единство интеллекта поэтому становится тем совершеннее, чем полнее переходит из потенции в актуальность. И чем сильнее актуальный огонь, тем скорее он заставляет переходить из потенции в актуальность воспламеняемое, причем втягивание воспламеняемого в огонь есть не что иное, как углубление огня в воспламеняемое. Интеллект в нас — как бы семя духовного огня, помещенное в воспламеняющейся рациональной природе как в материи.

Еще. Как цвет можно видеть только в единстве света, потому что цвет есть инаковость света, а инаковость постижима лишь в своем единстве, так и образы воображения (phantasmata) понимаются только в свете рассудка: ведь эти образы суть различия рационального единства. Чем ближе они к единству рассудка, тем больше понимаемы интеллектом, как более видим цвет, более близкий к свету. И как пламя, поскольку оно поглощено светом, видимо само по себе, а в его свете мы рассматриваем видоизменения света, каковы цвета́, так же точно представления ума (conceptus) поглоще-

пы в свете рационального смысла, понимаясь и сами по себе и делая понимаемыми другие более темные вещи, как явствует в случае само собой разумеющихся первоначал. Рациональный смысл сам собой предносится (se ingerit) интеллекту, как свет зрению, и интеллект сам по себе нисходит в смысл, как зрение проникает в свет: самопонятность (per se intelligibilem esse) рационального смысла и есть нисхождение в него интеллекта. В свою очередь, как единство само по себе переходит в число, так рациональный смысл — в образы воображения, и как число постигается только через единство, так интеллект понимает образы воображения
162 только через это рациональное основание. Заметь, что единство само по себе непостижимо, иначе точность, бесконечность и непостижимое постигались бы рассудком, что немыслимо: единство постигается только через посредство инаковости, например единство вида — через посредство инаковости индивидов, а единство рода — через разнообразие видов. Но и инаковость непостижима сама по себе на том же основании! Инаковость постигается поэтому только через посредство единства. Индивид постигается только через посредство вида, вид — только через посредство рода, и цвет — только через посредство света, и звук — только через посредство воздуха, поскольку звук есть инаковость покоя воздуха; и боль, будучи инаковостью, ощущается только в единстве континуума, или телесного сложения: когда единство континуума распадается и искажается или гармоническое единство телосложения нарушается какой-нибудь инаковостью, эта неслаженность в единстве ощущается [как боль].

163 И еще. Интеллект есть единство рациональной сферы, которая приобщается к интеллекту в инаковости, и стоящий прежде инаковости интеллект не подвержен ни времени, которое происходит из рациональной сферы, ни тленности: он более абсолютное единство, чем инаковость рациональности. Поэтому природа интеллекта, предшествующая рациональности, нетленна[59]. Где инаковость поглощается единством, там бессмертие, и высшая рациональная природа, поглощающая инаковость образов в свете своего единства и скрывающаяся в свете бессмертного интеллекта, бессмертна, как незатмеваем свет: как свет в себе не может быть невидим, так чистый рациональный смысл не может не

быть понимаем, и в этой [понимаемости] его жизнь и совершенство. Здесь ты сможешь уловить и отличие человеческого разума от разума животных. Почему человеческий разум поглощается в бессмертии интеллектуальной жизни, которая всегда есть понимание? Потому что он всегда сам по себе понятен (intelligibilis), как свет сам по себе видим. Но инаковости света, каковы цвета́, не сами по себе видимы, и так же не [сами по себе понятны] инаковости разума, существующие у других видов животных, из-за чего они изменчивы и тленны.

164 Давно слепой человек, начиная видеть, впервые познает это благодаря свету: свет — инаковость зрительного духа, и зрение не овладеет своим единством иначе как через посредство этой своей инаковости. Соответственно предносящийся зрению свет, благодаря которому зрение знает себя видящим, отличается от света зрительного духа. Когда сила света в зрительном духе поглощает внутри себя видимый свет, видимое переходит в видение; наоборот, когда инаковость видимого света своей силой поглощает слабость зрительного духа, единство зрительной силы переходит в инаковость
165 и разделение. То же надо предполагать об интеллектуальной силе и свете рассудка. Рассудок есть инаковость интеллектуального единства, и, если сила последнего не обильна, оно часто поглощается инаковостью рассудка, и человек принимает мнение за истинное понимание [60]. Рассудок тоже часто поглощается инаковостью образов представления так, что плоды воображения человек считает доводами рассудка. И единство силы воображения иногда поглощается чувственной инаковостью так, что человек принимает воображаемое за воспринятое чувствами,— как младенец с еще расплывчатой (informem) силой воображения считает увиденную им женщину матерью, которую при этом воображает. То же бывает у других людей с неотчетливой силой воображения.

166 Будучи единством рациональности, интеллект сочетается с телом через эту рациональность: телесная природа может приобщиться к интеллектуальной только в инаковости, а будучи максимально отдалена от нее, нуждается в ступенях опосредования [61]. Телесная природа причастна поэтому к интеллектуальной в инаковости рационального света через посредство вегетатив-

ной и чувственной областей. В свою очередь ощущение через телесные органы восходит к рассудку, который смыкается с тончайшим и духовнейшим духом мозга; а воспринятая рассудком инаковость [чувства] через посредство рационального единства, которое есть инаковость интеллекта, вбирается свободным от всякого телесного органа интеллектом. Это восхождение рассудка есть нисхождение интеллекта, и отрешенный (absolutus) интеллект, ведя свою охоту в рациональной инаковости, даже истины схватывает как идущие вверх от образов воображения. Пока интеллект исхо- 167
дит таким путем из чувственного, он еще не может поэтому быть истинным абсолютно, а лишь сообразно чему-либо: в рассудке он истинен сообразно рассудку, в воображении — сообразно воображению, в чувстве — сообразно чувству. Но когда он более отвлеченно, вне всякой инаковости рассудка созерцает вещи в своей простой интеллектуальной природе, он схватывает их помимо образов воображения в чистоте истины: интеллект — инаковость бесконечного единства, и чем выше его понимание освобождается (se abstrahit) от своей инаковости, стремясь больше подняться в простейшее единство, тем он становится совершеннее и благороднее. В самом деле, поскольку всякая инаковость постижима лишь в единстве, интеллект как инаковость (раз он не абсолютный, божественный, а человеческий интеллект) способен видеть самого себя как есть только в божественном единстве; ни сам себя, ни что бы то ни было понимаемое как оно есть интеллект не может постичь иначе, чем в истине, которая есть бесконечное единство всего. С другой стороны, он не может созерцать бесконечное единство иначе, чем в своей интеллектуальной инаковости: в себе интеллект созерцает это единство не как оно есть, а как оно понимается по-человечески, и уже через такое понимаемое в инаковости единство он поднимается — чтобы абсолютнее войти в него как оно есть — от истинного к истине, вечности и бесконечности. Здесь последнее совершенство интеллекта; через нисходящую в него теофанию он постоянно восходит к более полному уподоблению божественному и бесконечному единству, в котором бесконечная жизнь, истина и покой ума.

У него настолько тонкая природа, что он как бы 168
видит шар в центральной неделимой точке. Когда он

стяжен в рассудке, он видит тот же шар в его рациональном основании, по которому все исходящие от центра к поверхности линии равны. Видя его в воображении, он представляет его округлым и телесным. Чувство зрения способно видеть уже не весь шар, а лишь часть его, улавливая его весь только с помощью рассудка, сопоставляющего одну часть с другой. Причем как интеллектуальная истина в своей точности непостижима рассудком, так рациональная истина не может [полностью] воплотиться в чувственной сфере. В инаковости всегда обязательно есть убыль: единство существует в различии не иначе как с отпадением от точности и равенства — иначе, будь здесь возможно точное равенство, это уже не была бы инаковость. Соответственно рациональное основание круга не есть истинный интеллектуальный круг, поскольку интеллект считает круг истинным не потому, что у него равны линии от центра к окружности; это рациональное определение интеллектуального круга относится к истинному кругу только как знак к означаемому, различие к своему единству, или составное к простому, или развертывание к свернутости, или конкретно ограниченное к абсолютному. Круг в конкретном бытии на путях рассудка и не может быть иным, но в более абсолютном единстве он интеллектуально существует без инаковости линий и окружности [62]. Как рассудок в единстве интеллекта дискурсивно ведет доказательство на его априорных основаниях, так наше интеллектуальное познание не может быть истиннее, чем когда в абсолютном единстве, которое есть истина, всякое различие созерцается им не как различие, а как единство со всей абсолютностью и точностью, какие позволяет божий дар [63]. В совершеннейшей точности это доступно только божественному интеллекту, который есть сама абсолютная точность; он один есть все понимающее во всяком интеллекте и все понимаемое во всем понимаемом.

169 Интеллектуальное познание по полноте своего актуального совершенства относится к остальным, как тело к поверхности, линии и точке, но по своей тонкости — как точка к линии, поверхности и телу: оно схватывает истину в точности и тонкости и одновременно в совершенстве. Рациональное познание ограниченнее, но довольно совершенно, подобно поверхности,

а по своей тонкости подобно линии. Познание с помощью воображения более конкретно, по совершенству подобно линии и грубо, как поверхность. Чувственное познание — самое индивидуально ограниченное, наименее совершенное, подобно точке, наиболее грубое, подобно телу.

Эти виды познания разнообразно изменяются соответственно разнообразию органов, силе несущих духов и различию единства, через которое они приходят к инаковости. Так, если прозрачная среда, через которую инаковость света восходит в зрение, изменена красным или другим цветом, того же цвета кажется и видимая вещь, поскольку постигается не в простом единстве, каков чистый свет, а в свете, преломившемся (alterata) в прозрачной среде — скажем, в берилле, стекле, в пламени или в расцвеченном или преломившемся луче. Интеллект тоже постигает чистые образы, только если будет чист и свободен рассудок, коль скоро рассудок есть единство инаковости образов, а при его нарушении и искажении суждение интеллекта искажено, как видим, когда рассудок привязан к авторитету: он тогда искажен и отторгнут в ту или иную ограниченность от своей чистоты, и вслед за ним искаженным оказывается суждение. Одержимые страстью лишены поэтому верного суждения, поскольку свет интеллекта в них ограничен и извращен, подобно тому как чувство вкуса, нарушенное болезненным слюноотделением, извращенно судит о сладком, ощущая его горьким. То же в отношении прочего. 170

ГЛАВА 17 171

О ПОЗНАНИИ СЕБЯ

Все предположительное познание самого себя ты легко выведешь отсюда, так что мое изложение теперь почти излишне.

Во-первых, отец Юлиан, в качестве одного из людей ты, конечно, получаешь имя от человечности, как белое — от белизны. Опять-таки человечность есть некое единство, допускающее причастность себе в различии, как ты ясно понимаешь, видя, что и я человек, причем иной по сравнению с тобой и другими отдельными индивидами. С другой стороны, ты замечаешь, что

человечность, конкретизованная в инаковости индивидов, сама есть инаковость более абсолютного единства, другими инаковостями которого являются вид львов и
172 вид лошадей. Наконец, ты видишь и абсолютнейшее, совершенно неопределяемое первое единство, или бытие, которому, не подвергая его ограничивающей конкретизации, причастна разнообразная инаковость.

Чтобы помочь себе наглядным примером, вообрази, что простейшее единство этого зримого мира есть не допускающий стяжения свет, в инаковости приобщения к которому все видимое есть то, что оно есть. Видоизмененным приобщением к этому свету является цвет. Пусть круг универсума охватывает всякий цвет. Цвет может существовать только в конкретной определенности, поскольку его единство, отпадая от абсолютного, в его инаковости становится тем или иным определенным цветом. Отметь себе три области конкретизации света, каждую с девятью конечными различиями. Конкретизация света в высшей области окажется такой, где причастность к абсолютнейшему свету скрывает темные инаковости в ясности его сияния. Наоборот, в нижней области будет господствовать противоположное состояние: причастность свету, погружаясь в тьму, поглощается ею. Срединная область находится в среднем состоянии. Рассмотри эти области подробнее в их трижды трех различениях.

173 Если теперь, Юлиан, ты подобным образом сделаешь свет божеством, цвет [в его совокупности] человечностью, видимый мир ее универсумом, то разыщи на этой фигуре сам себя и посмотри, относишься ли ты к высшей, срединной или низшей области. Я думаю, что в тебе человечность конкретизована в своей высшей области, притом в благороднейшей части этой высшей области, в причастности яснейшему божественному свету. Таким общедоступным путем сравнения с другими людьми каждый сможет построить предположение о самом себе. А с другой стороны, найдя себя в ряду живых существ, в которых человечность определяется причастностью к абсолютнейшему единству, заметь, что твоя человечность охватывает все твое бытие и что поэтому ты причастен божеству в человеческой конкретности [64].

Божество есть бесконечное единство, равенство и связь, причем так, что в единстве — равенство и связь,

в равенстве — единство и связь, в связи — единство и равенство. Представь свою конкретную человечность, в 174 которой ты причастен самому божеству, кругом универсума и, рассмотрев по порядку ее области и их деления, заметь, что в высшей природе своей человечности ты причастен божеству высшим образом, в низшей — низшим образом, в срединной — средним образом. В благороднейшей, высшей природе ты причастен ему сообразно этой области интеллекта, в средней — рассудочно, в низшей — чувственно, смотря по тому, как эти области присущи кругу твоей конкретной человечности. Поскольку же интеллектуальная причастность свету божества есть причастность единству, в котором равенство и связь, а интеллектуальное бытие есть понимание, ты причастен божеству в свете интеллигенции, сознавая, что обладаешь интеллектом по верховному дару, и притом духовно тем большим, чем более он един — единством, в котором равенство и связь. Интеллект велик в единстве, и также в равенстве единству, и также в связи обоих; но в самом единстве, в котором равенство и связь, он максимален. Затем, ты интеллектуально причастен божеству и в равенстве, в котором единство и связь, и это свет праведности; чем больше твоя интеллектуальная причастность абсолютному равенству, в котором единство и связь, тем ты богообразнее (deiformior). Наконец, ты причастен божеству в связи, в которой единство и равенство; это — свет любви, и, чем больше твоя интеллектуальная причастность любви, в которой единство и связь, тем ты по интеллектуальной и высшей природе твоей человечности божественнее (divinior).

Будь внимателен во всем этом, употребляя термины 175 по изложенным выше правилам. Именно, если я говорил с помощью каких-то терминов о божестве, применяй их в переносном смысле сообразно его природе [65]. Точно так же там, где я изложил тебе свое понятие об интеллектуальной области, привязывай термины к законам этой области. Потом равным образом подходи к прочим областям, например чтобы в своей рассудочной части увидеть, как твой рассудок по-своему причастен божеству: ведь чему интеллектуально причастен интеллект, тому по-своему причастен и рассудок, а также и чувство сообразно устроению своей природы.

176 Ты видишь, Юлиан, что твое единство в своей конкретной человечности по-разному причастно тремя своими областями триединому свету и что в высшем благородстве твоей природы ты высшим образом, интеллектуально, причастен высшему единству, или бытию, которое есть понимающая сила, высшему равенству, которое есть сила уравнивания, или правосудия, а также высшей связи, которая есть сила соединения, или любви. Точно так же срединным образом ты причастен этой триединой силе в срединной области, и соответственно ты замечаешь, что конкретным образом причастен силе рассудочного бытия, или различения, рассудочного уравнивания, или правосудия, и рассудочной связи, или любви. А в низшей области ты причастен силе чувственного бытия, или ощущения, чувственного уравнивания, или правосудия, и чувственной связи, или любви. Все эти полученные через приобщение силы свернуто заключены в силе твоей человечности. И поскольку в причастности единству, или бытию, ты причастен равенству и связи, пребывающим в этом единстве, то в полученном через приобщение единстве твоего интеллекта пребывает сила равенства бытию интеллекта, то есть сила понимания, и сила связи, или любви, исходящая из интеллекта и его понимания: интеллект любит свое понимание, и эта духовная любовь предполагает интеллект, и интеллект понимающий (intelligentem). То же надо сказать о рассудке и чувстве.

177 Итак, отец Юлиан, ты причастен силе, которая несет в себе природы равенства и связи, и твой интеллект, приобщаясь по-своему к божественному бытию, в равенстве ему может понимать и вбирать понятое; твое понимание есть не что иное, как равенство единству, которому причастен твой интеллект. Знай, что и сила понимания у тебя благодаря равенству, или подобию божественного света, которому ты интеллектуально причастен. Так же и сила рассуждения и ощущения. А раз причастность этому единству тем совершеннее, чем больше равенство ему и связь с ним, то понимание и связь, не могут возрастать без совершенствования единства интеллекта. Интеллект тянется к пониманию и любви ради совершенства своей природы. Так же рассудок тянется к рассуждению. А чувство — к ощущению.

178 Здесь причина, что интеллект стремится изобрести

интеллектуальные искусства, которые суть умосозерцания, чтобы помочь ими себе для своего питания, сохранения, совершенства и украшения. И как он производит эти созерцательные науки из света, которому интеллектуально причастен, так рассудок строит рассудочные искусства из света, которому он рассудочно причастен, а чувство добывает чувственные искусства для питания, сохранения, совершенства и украшения чувственной природы из света, которому оно причастно чувственным образом [66]. Не пренебрегай тем, что уже неоднократно слышал: приобщение рассудка к божественному свету надо представлять после интеллекта и через его посредство, равно как [приобщение к нему] чувства — после рассудка.

Ты видишь, отец Юлиан, и свое богоподобие. 179
Конкретизованная в тебе человечность триедина: она есть — конечно, в индивидуальной конкретности — единство, или бытие, в котором равенство и связь. Ты являешься человеком через это бытие твоей человечности, причем так, что в том же бытии есть равенство бытия — справедливая закономерность (iustitia), или порядок,— и связь, или любовь. В самом деле, сообразно равенству единства все, что в тебе есть, закономернейшим образом упорядочено в этом единстве: все твои члены явно хранят закономерность, то есть порядок равенства твоему единому бытию; телесные члены сообразны телу, тело — жизненной душе, жизненная — чувствующей, чувствующая — рассуждающей, рассуждающая — интеллектуальной, все вместе — единству твоей человечности. А как в единстве — этот закономерный и справедливый порядок, так в единстве — и связь любви: в единстве твоего бытия есть связь, делающая все вместе единым человеком; если эта связь в единстве прекратится, равным образом неизбежно распадется и твое единое человеческое бытие.

На себе самом тебе совершенно ясно, что и вообще 180
никакая конкретная вещь не может существовать иначе как через единство, в котором — равенство и связь; в себе самом ты приходишь так к знанию обо всем, видя, что любая вещь по-своему причастна к абсолютнейшему триединству. По себе же самому ты заключаешь о вселенском порядке в единстве, видя справедливую закономерность только в том порядке, который укоренен в единстве. Поистине не несправед-

ливость, но закономернейшее равенство то, что твоя голова расположена вверху и в ней мозг, глаза, уши и по порядку все прочее, а ноги внизу, потому что верх, низ и весь этот порядок членов, разрешаясь в единство, может быть только самым справедливейшим. Наиболее справедлив и закономерен этот порядок, проявляющийся в единстве. Наоборот, порядок, тяготеющий к разделению и инаковости, наиболее несправедлив и противен божественности.

181 На само́м же себе ты усматриваешь величайшую крепость той любовной связи, которая живет в единстве. Любовь, или связь, и означает ведь единение: любовь единит любящего с любимым. Но любовь, или природная связь, соединяющая, например, твою голову с твоим телом, есть не иная любовь, чем исходящая из единства и равенства ему. Их связь идет от корня твоего бытия и от равенства порядка [телесных членов] этому единству. Ничто вне единого и порядка, отвечающего единому, как ты видишь отсюда, не есть любовь, причастная божественной связи. Поэтому нельзя любить ничего в мире иначе как во вселенском единстве и порядке. Нельзя любить ни одного человека иначе как в единстве и порядке человечности, а человека как родовое существо нельзя любить иначе, чем в единстве и порядке живых существ. И так далее.

182 На самом же себе ты сможешь понять отсюда, какой выбор сообразен богу (electiones deiformes). А именно, ты видишь, что бог, который есть бесконечная связь, достоин любви не как некая влекущая нас конкретная вещь, а как абсолютнейшая бесконечная любовь. В любви, какой любят бога, должны быть поэтому простейшее единство и бесконечная справедливость. Тем самым всякая любовь, какой любят бога, обязательно окажется меньше той, какою он может быть любим. Ты сознаешь также, что любить бога — то же самое, что быть любимым богом, потому что «Бог есть любовь». Чем больше кто любит бога, тем больше он поэтому причастен к божественности.

183 Точно так же через свою причастность к божественному свету ты усматриваешь справедливость и равенство всего, что содержит в себе единство и связь. Когда закон отступает от единства и связи, он не может быть справедлив. Закон «делай другому то, что хочешь, чтобы делали тебе», представляет равенство

единства. Если хочешь быть праведным, ты должен делать только то, что не отступает от равенства, в котором единство и связь. Тогда в единстве и любви ты равным образом будешь переносить превратности, бедность и богатство, почести и бесславие, не собьешься ни в правую, ни в левую сторону, но останешься в надежнейшей середине равенства[67]. Ничто не сможет оказаться тебе тяжелым или враждебным, если все то, что кажется враждебным чувству, ты поймешь умом и с готовностью примешь как должную ношу в равенстве единству бытия и любви, потому что в нем благородное, возвышенное и счастливое приобщение к божественности. Наконец, ты видишь, что в том же самом равенстве свернуто заключается вся нравственная добродетель (moralem virtutem), так что не может быть и добродетелью, если не пребывает в приобщении к этому равенству.

184 Давно уже благодаря равенству жизни перейдя от мирского рассеяния к заботе о праведности, ты намного полнее меня сможешь созерцать в себе триединый свет божества, которому ты причастен. И я не взял бы на себя смелость излагать тебе свои предположительные нелепости, если бы не знал, что по упомянутому закону равенства ты примешь их в единении любви.

МАЛЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ 1445—1447 годов

О СОКРЫТОМ БОГЕ 1

Диалог двух собеседников, из которых один язычник, другой христианин

Язычник. С каким благоговением ты простерся ниц и льешь слезы, вижу я, не лицемерные, а идущие от сердца. Скажи, пожалуйста, кто ты?

Христианин. Я христианин.

Язычник. Чему ты поклоняешься?

Христианин. Богу.

Язычник. Кто этот бог, которому ты поклоняешься?

Христианин. Не знаю.

Язычник. Что же ты с таким жаром поклоняешься, кому не знаешь?

Христианин. Поскольку не знаю — поклоняюсь.

Язычник. Удивительно мне смотреть, как человек 2
привязан к тому, чего не знает.

Христианин. Удивительнее, когда человек привязывается к тому, что он, как ему кажется, знает.

Язычник. Почему это?

Христианин. Потому что он меньше знает то, что будто бы знает, чем то, что явно сознает неизвестным.

Язычник. Пожалуйста, разъясни.

Христианин. Всякий думающий, что знает нечто, когда ничего знать нельзя, кажется мне безумным.

Язычник. Кажется мне, ты совершенно лишен рассудка, раз говоришь, что ничего знать нельзя.

Христианин. Я понимаю под знанием обладание 3
истиной. Кто говорит, что знает, говорит, что обладает истиной.

Язычник. Так же и я считаю.

Христианин. Но как можно обладать истиной, если не в ней самой? Нельзя ею обладать и в том случае, если прежде будет обладатель, а потом обладаемое [1].

Язычник. Я не понимаю это — что истиной можно обладать только в ней самой.

Христианин. Думаешь, ею можно обладать извне и в чем-то другом [по отношению к ней]?

Язычник. Да.

Христианин. Явно ошибаешься. Вне истины нет истины,— вне округлости нет круга, вне человечества нет человека. Ни помимо истины, ни извне ее, ни в чем-то другом [по отношению к ней] истины нет.

4 *Язычник.* Откуда же мне известно, что такое человек, что такое камень и все остальное, что я знаю?

Христианин. Ты ничего из этого не знаешь, а только думаешь, что знаешь. Ведь если я тебя спрошу о сути того, что тебе будто бы известно, ты подтвердишь, что саму истину человека или камня выразить не можешь. А твое знание, что человек—это не камень, идет не от знания человека, знания камня и знания их различия, а от опознания привходящих признаков, различия действий и фигур, распознавая которые ты налагаешь различные имена. Имена налагает движение различающего разума.

5 *Язычник.* Истина одна или их много?

Христианин. Только одна. Есть только одно единство, и истина совпадает с единством, если истинно то, что единство едино [2]. Как в числе не найти ничего, кроме единственной единицы, так в множестве вещей — только одна-единственная истина. Кто не понимает единицу, никогда поэтому не поймет числа, и кто не схватывает истину в единстве, не может знать ничего истинного, и хоть думает, что знает истинно, но явно может еще истиннее познать вещи, которые якобы знает. Вот ведь все видимое можно видеть истиннее, чем видишь ты: более острое зрение увидит истиннее. Стало быть, ты не видишь видимое таким, каково оно в истине; то же о слухе и других чувствах. Но раз все, что люди знают, да не всем тем знанием, каким можно знать, они знают не в истине, а извне и с инаковостью,— тогда как извне и иным образом, чем тот, который есть сама истина, истину не познать,— то безумен думающий, будто он что-то знает истинно, не зная истины. Разве не безумным сочтут слепца, который вздумает, что знает различия цветов, не зная цвета?

6 *Язычник.* Кто же тогда из людей знает, если ничего нельзя знать?

Христианин. Знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание. И тот почитает истину, кто знает, что без нее не может ни чем бы то ни было обладать, ни существовать, ни жить, ни понимать.

Язычник. Это, наверное, и влечет тебя к поклонению ей — желание быть в истине.

Христианин. Именно так. Я почитаю бога, не того, которого твое язычество ложно думает, будто знает и именует, а самого бога, саму невыразимую Истину.

Язычник. Скажи, брат, если ты чтишь бога, кото- 7
рый есть истина, а мы не намерены чтить бога, который не есть истинно бог, какая разница между вами и нами?

Христианин. Разниц много. Но одна и главная в том, что мы чтим саму абсолютную, несмешанную, вечную, невыразимую истину, а вы чтите ее не как она пребывает абсолютно в самой себе, а как она проявляется в своих действиях, почитаете не абсолютное единство, а единство в числе и множестве,— и заблуждаетесь, потому что к истине, которая есть бог, не может приобщиться что-то другое.

Язычник. Прошу тебя, брат, наведи меня на какое- 8
то понимание твоего представления о боге. Отвечай мне: что ты знаешь о боге, которому поклоняешься?

Христианин. Знаю, что все, что я знаю, не есть бог, и все, что себе представляю, не подобно ему, но он все превосходит.

Язычник. Значит, бог — ничто! 9

Христианин. Не есть он ничто, потому что это ничто имеет имя: ничто.

Язычник. Раз не ничто, значит, нечто.

Христианин. И не нечто, ведь нечто не есть все, а бог не больше нечто, чем все.

Язычник. Чудно говоришь: бог, которому ты поклоняешься, и не ничто и не нечто. Этого не вмещает никакой разум.

Христианин. Бог выше ничто и нечто, потому что ничто повинуется ему, превращаясь в нечто[3]. Таково его всемогущество; этим всемогуществом он превосходит все существующее и несуществующее, и то, чего нет, повинуется ему так же, как то, что есть. По его велению небытие переходит в бытие, а бытие переходит в небытие, и ничто — в числе подчиненных

вещей, которым предшествует его всемогущество. По этой причине нельзя говорить, что бог есть скорее это, чем то: все от него.

10 *Язычник.* Можно ли его именовать?

Христианин. Именуются малые вещи. Тот, чье величие нельзя представить, остается невыразимым.

Язычник. Так, значит, все-таки он — невыразимый?

Христианин. Он не невыразим, а только выше всего выразим как причина всякого именования [4]. Кто дает имена другим, неужели сам безымянен?

Язычник. Стало быть, он и выразим и невыразим.

Христианин. И не это. Бог — не корень противоречивых [понятий]; он сама простота, которая прежде всякого корня. Так что нельзя сказать и того, что он вместе выразим и невыразим.

Язычник. Что же ты о нем скажешь?

Христианин. Что он ни именуется, ни безымянен, ни именуется и безымянен вместе; никакие взаимоисключающие и сочетаемые через согласование или противопоставление выражения не отвечают всепревосходству его бесконечности [5]. Так что он — единое начало, предшествующее всякому соображению, какое можно о нем построить.

11 *Язычник.* Так и бытие не будет ему отвечать!

Христианин. Верно.

Язычник. Следовательно, он — ничто.

Христианин. Он ни ничто, ни не ничто, ни ничто и не ничто вместе, он — источник и происхождение всех начал бытия и небытия.

Язычник. Бог есть источник начал бытия и небытия?

Христианин. Нет.

Язычник. Ты только что это сказал.

Христианин. Сказав, говорил истину; и теперь говорю истину, отрицая. Потому что, если есть какие бы то ни было начала бытия и небытия, бог им предшествует. Только все-таки у небытия нет начала небытия, у него — начало бытия, ведь небытие нуждается в начале бытия, чтобы быть, и бытие — начало небытия, раз небытия без него нет [6].

12 *Язычник.* Не есть ли бог истина?

Христианин. Нет. Но он предшествует всякой истине.

Язычник. Он — нечто иное от истины?

Христианин. Нет, потому что инаковость не может быть ему свойственна. Но он с бесконечным превосходством опережает все то, что мы представляем и именуем истиной.

13 *Язычник.* Не именуете ли вы бога — богом?

Христианин. Именуем.

Язычник. Истину вы при этом говорите или ложь?

Христианин. Ни то, ни другое, ни то и другое. Не истинно сказать, что это его имя, но и не ложно, потому что не ложно то, что есть его имя. Истину и ложь [вместе] мы тоже тут не говорим, потому что его простота предваряет все как именуемое, так и не именуемое.

Язычник. Почему вы называете богом того, чье имя не знаете?

Христианин. Из-за подобия [ему означаемого этим именем] совершенства [7].

Язычник. Пожалуйста, разъясни.

14 *Христианин.* Слово «бог», deus, идет от θεωρέω, то есть «вижу». Бог в нашей области — как видение в области цвета. В самом деле, цвет нельзя уловить иначе как видением, а для того, чтобы оно могло свободно улавливать всякий цвет, центр видения бесцветен. В области цвета поэтому не найти видения, раз оно бесцветно. Если судить по области цвета, видение — скорее ничто, чем нечто; ведь область цвета вне своей области не постигает никакого бытия, утверждая, что все существующее существует в его области, где видения не находит. Видение, существуя вне цвета, в области цвета поэтому неименуемо, поскольку никакое наименование цвета ему не соответствует; но как раз видение благодаря своей различительной силе дало имя всякому цвету. От видения зависит всякое наименование в области цвета, но имя самого видения, от которого всякое имя, оказывается скорее никаким, чем каким-то. Вот, бог относится ко всему, как видение к видимым вещам.

15 *Язычник.* Мне по душе все сказанное тобой, и я ясно понимаю, что во всей сотворенной области не найти ни бога, ни его имени; что бог скорее должен ускользать от всякого понимания, чем допускать о себе утверждения, поскольку, не обладая свойствами твари, он не обретается в области творений. В области составов не найти несоставного, а все именуемые имена суть имена составных вещей. Сложное существует не

от себя, а от того, что предшествует всякому составу, и, хотя область составного и все составное есть то, что оно есть, через бога, все же, не будучи составным, в области составов он неведом. Да будет же бог, сокрытый от глаз всех мудрецов мира, вовеки благословен.

16

ОБ ИСКАНИИ БОГА

Удовлетворяя в меру сил твоему желанию, досточтимый брат во Христе, вкратце попытаюсь теперь ясно повторить на письме то, что я старался рассказать народу на Богоявленье о смысле имени бога; пусть это подтолкнет нас обоих к размышлению, и да преображается в постепенном умном восхождении от света к свету внутренний человек, пока в ясном знании через свет божественной славы не войдет в радость своего Господа.

17

1

Прежде всего, любезный брат, как тебе хорошо известно, апостол Павел,— который признается, что был восхищен на третье небо и видел сокровенные тайны,— возвещая в Ареопаге истину знаменитейшим тогда в Афинах философам, в начале своей речи сказал, что несет им благую весть о неведомом боге, которому сами язычники посвятили жертвенник. Приступив к объяснению этой мысли, он объявил сперва, что бог от одного человека сотворил всех и дал им определенное время обитать в этом мире, чтобы они искали бога, не ощутят ли они и не найдут ли его; впрочем, добавил апостол, бог недалеко от каждого из нас, ибо мы в нем существуем, живем и движемся. Потом, обличая идолопоклонничество, он продолжал, что в человеческом помысле не может быть ничего подобного божественному [1].

18 Всякий раз, читая Деяния апостолов, я удивляюсь этому переходу. В самом деле, Павел хочет открыть философам неизвестного бога, а потом утверждает, что его невозможно постичь никаким человеческим умом! Бог открывается в знании того, что любое понятие бессильно его изобразить и представить, а при всем том апостол называет его «богом», или по-гречески θεός. Если человек пришел в этот мир для того, чтобы ис-

кать бога, найдя, прилепиться к нему и успокоиться в его близости, но искать его и ощущать в этом чувственном и телесном мире не может, раз бог есть дух, а не тело, и постичь его в отвлечении разума тоже не может, раз, как говорит апостол, нельзя помыслить ничего подобного богу, то как можно искать его и найти? Поистине, если этот мир бесполезен ищущему, человек напрасно был бы послан в него для искания бога. Значит, в мире обязательно должна быть какая-то помощь для искателя. В то же время искатель должен знать, что ни в мире, ни во всем том, что человек способен помыслить, ничего подобного богу нет.

Теперь посмотрим, не послужит ли нам здесь по- 19
мощью это имя θεός, или бог (deus). Само имя θεός не есть имя бога; бог выше всякого понятия, а что невозможно помыслить, то остается невыразимым. Высказать — значит словесными или другими символическими знаками показать вовне внутреннюю мысль, и чье подобие нельзя помыслить, того и имя неизвестно. Значит, θεός есть имя бога, лишь поскольку человек ищет его в этом мире. Поэтому ищущий должен внимательно рассмотреть, как в этом имени, θεός, свернуто содержится некий путь искания, идя которым, можно ощутимо найти бога. Слово θεός происходит от θεωρῶ, что значит «видеть» и «бежать»[2]. Ищущий должен бежать взором, чтобы приблизиться к всевидящему богу. Зрение представляет, таким образом, подобие пути, по которому должен идти искатель. Мы должны поэтому развернуть перед умственным взором природу чувственного видения, построив из него как бы лестницу восхождения.

Наше видение возникает от нисхождения некоего 20
светлого и чистого духа из высшей части мозга в орган зрения и от размножения (multiplicatio) расцвеченным предметом в тот же орган видов своего подобия при содействии внешнего света[3]. В области видимого нет ничего, кроме цвета. Зрение не от области видимого; оно стоит выше всего видимого. Не принадлежа к области цветного, зрение не имеет цвета. Чтобы видеть любой цвет, оно не определено (contractus) ни в один из них; чтобы его суждение было истинным и свободным, оно ни одному цвету не ближе, чем другому; чтобы его потенция распространялась на всякий цвет, оно не ограничено никаким: зрение не смешано с цветом,

21 и потому его видение истинно. Мы знаем на опыте, что зрение обманывается, когда смотрит через цветную среду, стекло, прозрачный камень или что другое. Зрение настолько чисто и не запятнано ничем из видимого, что все видимое в сравнении с ним есть некий мрак, и в сравнении с духом зрения как бы телесная густота.

22 Но если мы рассмотрим умом видимый мир и спросим, есть ли у него знание зрения, окажется, что всему миру цве́та зрение неведомо, потому что он не улавливает ничего не-цветного. Если мы скажем, что зрение существует и что оно не цветное, мир видимых вещей, желая создать себе о нем уподобительный образ, не найдет ни в одном своем понятии ничего подобного зрению, ведь его понятие не может быть без цвета, и, не находя во всем пространстве своей области ни зрения, ни чего-либо подобного и сообразного ему, мир цвета не может его и постичь. Больше того, ничего не постигая вне цвета, он не может постичь даже того, что зрение есть, а считает, что не-цветное вообще не есть нечто [4]. Зрению не подходит поэтому ни одно из имен, какие могут быть даны в области видимого: ни имя белизны, ни черноты, ни каких-либо смешанных цветов, раз уж [не подходит имя] ни белизны и небелизны вместе (copulative), ни черноты и не-черноты вместе. Перечислять ли все имена этой области по отдельности как взаимоисключающие (disiunctive), брать ли названия противоположных цветов в сочетании, рассматривать ли сочетание всех возможных имен — ничто из этого не будет именем и сущностью зрения.

23 Если мы обнаружим таким путем, что цвет различается и познается не сам собой, а от более высокой причины, зрения, и спросим у всех вещей видимого мира, верно ли это и как они понимают такую причину, они ответят, что наделившее их именами высшее начало, каковым является зрение, есть нечто наилучшее и прекраснейшее во всех мыслимых отношениях. Но, приступая к понятию этого наилучшего и прекраснейшего, они снова возвращаются к цвету, без которого не могут построить ни одного понятия, почему и говорят, что зрение прекраснее, чем любой ясный цвет, раз в области цвета нет столь прекрасного цвета, чтобы не могло быть прекраснее, и столь сияющего и яркого, чтобы не могло быть ярче. Видимый мир не со-

чтет своим царем никакой из цветов своей области, актуально существующий среди видимого в этой области, а скажет, что этот царь есть высшая потенция красоты яснейшего и совершеннейшего цвета [5].

Ты видишь, брат, истину всего этого, как и многих 24
подобных вещей. От зрения в сходном соотношении перейди к слуху, вкусу, обонянию, осязанию, потом к общему чувству [6], которое расположено над всяким чувством, как слух над слышимым, вкус над вкушаемым, обоняние над обоняемым, осязание над осязаемым.

Затем поднимись к интеллекту, который выше все- 25
го понимаемого, то есть рационального (rationabilia). Рациональное понимается интеллектом, но интеллекта в области рационального не найти, ведь интеллект — тоже как бы глаз, а рассудочное — цвета. При желании рассмотри это подробнее и ясно увидишь, что интеллект есть как бы свободное видение, истинный и простой судья всех рассуждений, не смешанный ни с какими видами рассуждений, так что его интуитивное суждение разнообразием рациональной области не замутняется [7]. Интеллект судит и заключает, что это вот рассудочное положение необходимо, другое возможно, третье случайно, четвертое невозможно, пятое доказательно, шестое софистично и мнимо, седьмое представляет собой общее место и так далее, подобно тому как зрение судит и заключает, что этот вот цвет светлый, другой не светлый, а темный, третий скорее светлый, чем темный, и так далее. Ничто во всей области рассуждений не видит интеллекта, но если мир, или Вселенная рассудочных сущностей, пожелает вообразить этого своего правителя, главу и судью, то назовет его пределом и крайней вершиной совершенства.

Однако духовные интеллектуальные природы тоже 26
не могут отрицать, что над ними главенствует свой царь и правитель. И как зримые природы называют этим стоящим над ними царем крайнюю вершину всякого зримого превосходства, так интеллектуальные природы, то есть природы, способные к созерцанию истинного, объявляют этим своим правителем и царем вершину всякого совершенства всевидения и именуют ее θεός, богом, который есть как бы само созерцание или умозрение в полноте своего всевидящего совершенства. Во всей области интеллектуальных сил нет вещи, которой был бы подобен этот царь и правитель,

и во всей области разума не может возникнуть понятия о том, чему он может быть подобен: бог выше всего, что можно помыслить и понять, и его имя непостижимо, хотя оно все именует и различает в умной области. Его природа бесконечно превосходит всякую интеллектуальную мудрость глубиной, простотой, силой, потенцией, красотой и благом, а все обитатели интеллектуальной природы в сравнении с ним тень, скудость потенции, нищета знания и так далее без конца.

27 Итак, ты можешь пробегать этим путем, на котором бог открывается выше всякого видения, слышания, вкуса, осязания, обоняния, слова, чувства, рассудка и интеллекта — открывается, что бог богов и царь царей не что-либо из всего этого, но над всем, ибо царь интеллектуального мира есть царь царей и господь господствующих во Вселенной. В самом деле, он царь интеллектуальной природы, а она правит в рациональной; в свою очередь рациональная природа правит в чувственной, а чувственная — в мире ощущаемых вещей, где главенствуют как правители зрение, слух, вкус, осязание и обоняние. Все эти цари занимаются различением, рассуждением или созерцанием вплоть до царя царей и господа господствующих, который есть само по себе созерцание, сам по себе θεός, или бог, который держит в своей власти всех царей и правителей и от которого все цари и правители имеют то, что имеют: власть, красоту, бытие, веселье, радость, жизнь и всякое благо.

28 Поэтому всякое украшение видимых форм в царстве верховного и величайшего царя — пестрота цвета, приятная соразмерность, блеск драгоценных камней, зелень трав, жар золота, вообще все, что услаждает взор и в чем взор черпает радость, успокаиваясь как бы в созерцании сокровищ своего царства,— все при дворе великого царя почитается ни во что, как последняя рассыпанная под ногами солома. Точно так же согласное звучание всевозможных голосов и их сладостная в царстве слуха гармония, неисчислимое разнообразие всевозможных музыкальных орудий, мелодии золотых труб, пение сирен, Филомелы и все прочие изысканные богатства царства слуха — сор, прибитый к мостовой во дворе великого и превосходного царя царей. И так же вся сладость, терпкость и приятность

для вкуса огромных райских яблок, сочных плодов, Енгедского винограда, кипрского вина, аттического меда [8], пшеничного хлеба, масла и всего, что предлагают для освежения и вкушения Индия и весь этот мир, его рощи и воды, ничего не стоят во дворце могущественного государя Вселенной. И запахи умащений, ладана, смирны, мускуса, все благовония, обитающие в царстве обоняния, не имеют никакой ценности в великом чертоге высочайшего царя, тем более — все то, что своей мягкостью услаждает чувство осязания, ибо широкой и простершейся по Вселенной кажется держава царя осязания, но она не представляет и едва ощутимого булавочного укола рядом с царством господина Вселенной. Великим кажется царь, который правит всеми сказанными царями и у которого они служат вассалами, то есть общее чувство, в своем владычестве свертывающее всю власть упомянутых царей, но он — купленный раб и последний служитель в царстве всевидящего и вседержащего царя.

Интеллектуальной природе досталось в удел царство, несравненно возвышающееся над всем только что сказанным; от ее силы зависят все названные и описанные царства, и она властно правит ими. Однако правители интеллектуальной природы ходят в дворне величайшего государя, рады записаться в его воинство и не хотят ничего иного, кроме как получить какой-либо чин при дворе своего господина, где они могли бы в интеллектуальном созерцании питаться от того, чье имя θεός. И все населяющее перечисленные царства ни о чем не заботится, кроме блага, которое видит в своем государе, равно как и ничего собой не представляет в сравнении с ним. В нем достигает полноты, божественного и всесовершенного пребывания в самом себе все то, что у других царей не только существует несовершенным образом и вовне себя, как тень и подобие, но и ограничено в несравнимо и несоизмеримо далеком [от истины] определении. 29

Цвет, ощущаемый зрением в видимом царстве, не видит, а только видим; у него нет жизни и жизненного движения, то есть нет ни полноты жизненного корня [9], ни самостоятельной формы. Наоборот, располагающиеся в царстве общего чувства органы ощущения, частные чувства, имеют природу, свертывающую внутри себя в жизненности и познавательной силе ощущающего 30

духа форму ощущаемого мира. Поэтому царство чувств не беднее царства ощущаемого, а только все, что развернуто существует в царстве ощущаемого, более сильным, жизненным и совершенным образом свернуто пребывает в царстве чувств, где царство ощущаемого приходит к успокоению. Точно так же все принадлежащее царству чувств более чистым и совершенным образом пребывает в том царстве, где оно существует интеллектуально, и цвет, имеющий в интеллектуальном бытии умного царства нетленную природу, отличается совершенством от цвета ощущаемого мира, как вечное от преходящего, умная жизнь от смерти и свет от тьмы [10].

31 Но в царстве всемогущего владыки, где царство есть царь; где все жители всех царств суть сам оный царь; где цвет не есть цвет ощущаемый или умопостигаемый, а божественный, вернее же, сам бог; где все лишенное движения и жизни в ощущаемом мире и все имеющее растительную, чувственную, рассудочную или разумную жизнь есть сама божественная жизнь, то есть само бессмертие, в котором обитает только бог, а все вещи суть в нем он сам,— там веселье всех радостей, почерпаемых взором, слухом, осязанием, обонянием, чувством, жизнью, движением, рассудком и интеллектом, веселье вечное, божественное и невыразимое, покой, полный всевозможного ликования и наслаждения, ибо там все есть сам θεός, бог — видение и бег, который все видит, во все проникает, все обегает (discurrit). На него все взирает как на царя, по его велению все бежит и движется, и всякий бег — к нему, цели успокоения, так что все — θεός, начало исхождения (effluxus), средина, в которой мы движемся, и конечная цель возвращения (refluxus).

На таком-то пути, брат мой, в неустанном размышлении с высшим старанием ищи бога, потому что, если правильно искать, нельзя не найти того, кто везде. И тогда мы поистине будем искать бога сообразно его имени, чтобы сообразно его имени и слава его простиралась до конца потенции нашей земной природы [11].

32 2

Теперь, обратившись ко второй половине нашего вопроса [12], рассмотрим подробнее, каким же образом мы придем к восхождению по ступеням упомянутого

созерцания, если ничто совершенно неизвестное привлекать нас не может[13]. И в этом разыскании тоже возьмем пример зрения.

Прежде всего, для различающего восприятия видимого зрению нужен двоякий свет. В самом деле, не дух зрения дает имена цветам, а дух его отца, который в нем[14]: этот дух, нисходящий из мозга через зрительные жилы (venas) в глаз, сталкивается с встречным видом (species) объекта, и возникает слитное ощущение; жизненная сила души удивляется (admiratur) этому ощущению и стремится различить его. Не тот дух различает, который в зрительном органе, но через него производит различение (discretionem) более высокий дух. Мы убеждаемся, что это так, на повседневном опыте: например, занятые другим, мы часто не замечаем прохожих, виды которых, множась, доходят (multiplicatae) до глаза, пока не обратим на них внимания; а когда с нами говорят сразу многие, мы понимаем только кого слушаем. Это подтверждает нам ту истину, что дух в органе чувства достигает актуальности своего действия благодаря более высокому свету, свету рассудка, и когда глаз называет одно красным, другое синим, то говорит не глаз, а в нем говорит дух его отца, то есть жизненный дух, орудием которого служит глаз. 33

Но и так цвет еще не становится видимым, даже при вниманий желающего видеть; надо, чтобы само видимое стало видимым благодаря другому, освещающему его свету. Во тьме и во мраке видимое не способно быть увиденным, эту способность ему дает освещающий свет. Раз видимое способно быть видимым только в свете, поскольку само не может преднестись (se ingerere) взору, то оно и нуждается в освещении, потому что у света природа, предносящаяся взору сама по себе[15]; видимое предносится взору, лишь оказавшись в свете, в силах которого предноситься взору самостоятельно. Цвет, однако, пребывает в свете не как в ином, а как в своем начале, потому что цвет есть лишь предел (terminus) света в прозрачной среде, как видим на примере радуги: из-за того, что солнечный луч определяется (terminatur) в водянистом облаке везде поразному, возникает везде иной цвет. Цвет становится тем самым видимым в своем начале, свете[16], поскольку внешний свет и зрительный дух сообщаются по своему 34

блеску; свет, освещающий видимое, предносится сродному с ним свету [глаза] и доводит до него предстоящий (obiectam) зрению вид цвета.

35 Отсюда, брат, выведи путь твоего бега в исследовании того, как неведомый нам бог доставляет все средства для влечения к нему. В самом деле, хотя, как тебе уже ясно, жизненный дух действует как различительная сила в духе зрения, а внешний свет дает видимому способность быть видимым, однако зрение не воспринимает ни самого этого действующего в нем духа, ни света: свет не из области цвета, раз он не цветной, и поэтому его нет нигде в подначальной глазу области. Свет оку неведом; тем не менее он приятен для взора. Как сила, различающая в зрении видимые вещи, есть способный к различению рассудок, так понимающая сила в рассудке есть интеллектуальный дух, а то, чем освещается интеллект,— божественный дух. Различительный жизненный дух в зрении, слухе, на языке, в носу и в осязательном нерве есть единый свет, разнообразно принятый разными органами, чтобы соответственно различию органов разнообразно различать вещи ощущаемого мира. Этот свет есть начало, середина (medium) и конечная цель чувства: у чувств нет другой цели, кроме распознания ощущаемого, они существуют не от чего иного, как от этого духа, и движутся не в иной среде, как в нем. В нем же все чувства и живут [17]; ведь жизнь зрения есть видение, жизнь слуха — слышание, и совершенство этой жизни зависит от различительной способности чувств — скажем, зрение, более совершенное в различении видимого, совершенней, то же слух,— так что жизнь и совершенство, радость, успокоение и все желанное каждому чувству заключено в различающем духе. От него чувства имеют все, что имеют, и, когда их органы поражены и в них иссякает деятельная жизнь, она не иссякает в различающем духе, откуда они снова принимают ту же жизнь, когда проходят помрачение или болезнь.

36 Равным образом думай то же об интеллекте, который есть свет различающего рассудка, а от него восходи к богу, свету интеллекта.

Двигаясь так в своем беге путем, открывшимся на примере зрения, ты обнаружишь, что наш вовеки благословенный бог есть так же все бытие любой сущест-

вующей вещи, как различительный свет есть все бытие ощущений, а интеллектуальный свет — все бытие рациональной сферы; что только от него у творения есть существование, жизнь и движение. Через его свет—и все наше познание, так что не мы по-настоящему познаем, а скорее он в нас. И когда мы восходим к его познанию, то хоть он нам неведом, однако мы движемся не в чем ином, как в его свете, предносящемся нашему духу, а в его свете приступаем и к нему. От него зависит не только бытие, но равным образом и познание, как от телесного света зависит бытие цвета и от того же света зависит познание цвета, о чем сказано выше.

Заметим себе, что среди своих чудных дел бог создал свет, превосходящий простотой прочие телесные 37
создания и служащий той серединой между духовной и телесной природой, через посредство которой этот телесный мир, как бы через свое простое [начало], восходит в духовный мир. В самом деле, свет переносит образы в зрение, благодаря чему форма чувственного мира восходит к рассудку и интеллекту и через интеллект достигает в боге своей цели. Исхождение мира в бытие тоже произошло таким образом, что этот телесный мир стал чем он есть через причастность свету, и телесные вещи считаются тем более совершенными в телесном роде, чем больше они причастны свету, как видно в четырех первоэлементах. Точно так же творение, обладающее духом жизни, тем совершеннее, чем больше причастно свету жизни, а творение, [обладающее духом] интеллектуальной жизни,— чем больше причастно свету интеллектуальной жизни. Бог есть неприобщаемый бесконечный свет, так же светящий во всем, как различительный свет в чувствах; и разнообразное определение (terminatio) этого неделимого и беспримесного света являет разнообразие творений так же, как разнообразное определение света в прозрачной среде являет разнообразные цвета, хотя сам свет с цветом не смешивается.

3 38

Отсюда, брат, тебе, конечно, легко прийти к пониманию того, что, как цвет видим только через посредство света, или, иначе сказать, как цвет приходит к

успокоению, к своей конечной цели, только в свете своего начала, так наша интеллектуальная природа не может достичь блаженного успокоения иначе чем в свете своего интеллектуального начала. Как не зрение различает, а через него различает различительный дух, так в нашем интеллекте, имеющем способность понимать от озарения божественным светом, его началом, не мы понимаем и не мы сами собой живем интеллектуальной жизнью, а в нас живет бог, бесконечная жизнь. И вечное блаженство в том, что вечная духовная жизнь, превосходящая в несказанном ликовании всякий помысел живых существ, теснейше соединившись с нами, живет в нас так, как в наших совершеннейших чувствах живет различающий рассудок, а в чистейшем рассудке — интеллект.

39 Нам ясно, что неведомый бог влечет нас к себе, побуждая светом своей благодати. Его невозможно обрести иначе, чем если он явит себя сам. Но он хочет, чтобы его искали, и хочет дать ищущим свет, без которого они не могут его искать. Хочет, чтобы искали, и хочет, чтобы нашли, поскольку хочет открыться ищущим и явить сам себя. Его поэтому ищут тоже с желанием обладать, и бег умозрительного искания ведет бегущего к покою и конечной цели движения тогда, когда желание ищущего максимально. Мы верно идем к достижению премудрости, лишь если полны величайшего стремления к ней; ища так, мы ищем на верном пути, где она несомненно откроется, явив сама себя[18]. И нам не дано никакого иного пути, и никакого другого пути не завещано нам во всем учении стяжавших премудрость святых.

40 Гордые, самонадеянные, мудрецы в собственных глазах, полагавшиеся на свой разум, в надменной заносчивости считавшие себя равными всевышнему, замахнувшиеся на божественное познание,— все они заблудились, потому что преградили себе путь к премудрости, решив, что в ней нет ничего неизмеримого их умом, обессилели в своем суемудрии, привязались к древу познания, не поняв древа жизни. И для философов, не почтивших бога, не было иного конца, кроме гибели в своем тщеславии.

41 Но кто понял, что достичь премудрости и вечной духовной жизни можно, лишь если она будет дана даром благодати, и что по великой благости всемогущего

бога он услышит призывающих его имя и они будут спасены,— тот достиг смирения, признал свое незнание и устроил свою жизнь как подобает стремящимся к вечной премудрости, а это — прославленная святыми жизнь добродетельных, неотступных в стремлении к другой жизни. У святых пророков и у получивших в этой жизни благодать божественного света нет иного учения, кроме того, что желающий прийти к духовной жизни и бессмертной божественной премудрости прежде всего должен верить в бога, подателя совершенных благ, в чьем страхе надо жить и чьей любви держаться, от кого со всем смирением надо просить бессмертной жизни, с высшим благоговением и искреннейшим поклонением привязываясь ко всему служащему ее достижению.

Ты понимаешь тем самым, брат, что никакая добродетель, никакое благочестие, никакой закон, никакой образ жизни не дает нам праведности, при которой мы по заслуге получали бы этот высочайший дар. При всем том добродетельность жизни, соблюдение заповедей, ощутимое благочестие, умерщвление плоти, презрение к миру и другие такие вещи сопутствуют правильно ищущему божественную жизнь и вечную премудрость; и у кого этого нет, тот явно стоит не на пути, а вне его. Из трудов, сопутствующих верному подвижнику, мы можем почерпать знаки, по которым узнается не блуждающий, а идущий по пути. Кто всем желанием стремится познать вечную премудрость, тот ничего не любит больше ее, боится пренебречь ею, в сравнении с ней все считает ничтожным, вменяет ни во что и презирает, все силы посвящает тому, чтобы угодить возлюбленной премудрости, зная, что ей нельзя угодить, если связать себя другой, преходящей мирской премудростью или чувственными удовольствиями. Оставляя все, он поэтому спешит к ней в пылу любви; как лань стремится к потокам вод, так подобная душа к богу. Тогда не за какие-то совершенные нами дела мы удостоиваемся несравненного сокровища его славы, но он любит любящих его, потому что он есть милость и любовь, и отдает себя душе, чтобы она вовеки обладала (fruatur) им, наилучшим благом. 42

Понимаешь ты теперь, брат, и для чего пришел в этот мир, как мы говорили в самом начале: чтобы искать бога. Из его имени у ищущих, θεός, ты ви- 43

дишь, что какой-то путь его поисков существует. Если вступишь на него, это будет твой путь и ты лучше поймешь, как он отраден своей высшей красотой и обилием увенчивающих его плодов. Упражняйся же в непрестанных делах и созерцательных (theoricis) восхождениях, и найдешь пажити все более богатые, подкрепляющие тебя в пути и день ото дня все более воспламеняющие твое стремление. Наш разумный дух несет в себе силу огня, он послан богом на землю не для чего другого, как чтобы пылать и возрастать в своем горении. Он возрастает тогда, когда пробуждается удивлением [19], подобно тому как ветер, вея на огонь, раздувает его и переводит его возможность в действительность: постигая деяния бога, мы удивляемся его вечной премудрости, и внешний ветер этих деяний и творений столь различной силы и действенности превращает наше стремление в любовь к создателю и в созерцание его премудрости, чудесно устроившей все.

44 Когда мы рассматриваем крохотное (minimum) горчичное зерно и зрением ума видим его способность и потенцию, то это нам повод пробудиться в удивлении перед нашим богом. При столь малом теле его сила не имеет предела: в этом зернышке огромное дерево с листвой, ветвями и множеством новых семян, в которых подобным же образом заключена та же сила сверх всякого числа. Такой я вижу силу горчичного зерна в уме: если бы ему предстояло развернуться в действительности, не хватило бы этого чувственного мира, да что я говорю, не хватило бы ни десяти, ни тысячи, ни стольких миров, сколько можно перечислить.

45 Кто в подобных раздумьях не исполнится удивлением, если еще прибавить сюда, что человеческий интеллект охватывает всю силу зерна и понимает истину этого, тем самым превосходя по своему охвату любую способность всего чувственного мира и не одного нашего, а бесконечных миров? Сила нашего интеллектуального понимания так же охватывает и всякую телесную и измеримую природу. Какое же величие в нем! А если точечная величина интеллектуального духа охватывает, бесконечно превосходя вместимостью, всевозможную чувственную и телесную величину, то сколь велик и славен господь, чье величие бесконечно выше интеллектуальной величины! Из-за того, что он так

велик, в сравнении с ним все ничто и не может быть в нем ничем, кроме как самим вовеки благословенным богом. В подобном восхождении ты сможешь потом исходить из силы просяного зерна и равным образом из силы всякого растительного и животного семени. Сила любого семени не меньше силы горчичного семени, и число подобных семян бесконечно.

О как велик наш бог, действительность всякой потенции, ибо предел всякой потенции, а не только потенции, определившейся в горчичном зерне, или просяном зерне, или пшеничном зерне, или семени нашего отца Адама, или других существ и так далее до бесконечности! Ведь если в каждом из них неизмеримая сила и потенция определены (contracta) сообразно роду каждого, то в боге вне какого бы то ни было ограничивающего определения заключена абсолютная потенция, которая есть вместе и бесконечная действительность. Кто не придет в удивленное смущение, исследуя таким путем силу бога? Кто не воспламенится величайшим пламенем страха и любви к всемогущему? Кто, рассмотрев потенцию малейшей искры огня, не удивится богу выше всяких слов? Ведь если потенция искры такова, что, делаясь действительной,— а потенциальная искра переводится в действительность трением железа о кремень — способна все разрешить в свою природу, переведя в действительность потенциальной огонь везде, где он только есть в этом мире и во всех бесконечных мирах, то какова же потенция нашего бога, огня, поядающего огонь? Если рассмотришь природу и состояния огня числом двадцать четыре, как это делает высочайший созерцатель божественного Дионисий в книге об ангельской иерархии[20], тебе откроется удивительный путь искания и обретения бога. Читай там — и исполнишься изумлением. 46

4 47

Если ищешь еще и другого пути к премудрости нашего Учителя, заметь вот что. Оком ума ты видишь, что в малом куске дерева, этом небольшом камне, или в меди, или в слитке золота, либо же в горчичном или просяном зерне потенциально заложены все искусственные телесные формы: внутри любого явно заключены круг, треугольник, квадрат, шар, куб и вообще все, о чем идет речь в геометрии, а также

формы всех животных, всех плодов, всех цветов, кустарников, деревьев, то есть подобие любых форм, существующих в этом мире и могущих существовать в
48 бесконечных мирах. И вот, если велик даже художник, который сумеет произвести из малого куска дерева лик царя, либо царицы, или муравья, или верблюда, то как велик искусник, могущий в действительности создать все, что есть в любой потенции? Тот бог, который из любого малого тела способен сделать все по подобию любых форм, какие только мыслимы в этом мире и в бесчисленных мирах, удивителен тонкостью своего искусства. Но еще удивительнее потенцией и знанием тот, кто создал просяное зерно и вложил в него такую силу. Поражает величием премудрость, способная пробудить в зерне все возможные формы не в случайном подобии, а в истине существования. И превышает всякое понимание и несказанно изумляет то, что бог может не только произвести живых людей из камней, но и создать людей — из ничего, и вызвать к бытию несуществующее так же, как существующее. Если несомненно то, что всеми тварными искусствами достигается лишь нечто в чем-то (нечто — то есть нечто от подобия не без изъяна; в чем-то — то есть в чем-либо сотворенном, например в материи меди, из которой делается статуя, как-то похожая на человека), то каков же художник, производящий в бытие не подобие с изъяном, а истинную сущность без всякой исходной материи?

Подобными вот путями восходят к богу среди потрясающего удивления, и дух будет непрестанно гореть тогда стремлением найти его и томиться любовью, пока ему не будет явлено высшее спасение.

49

5

Есть, наконец, и еще путь искания бога внутри тебя — путь снятия всего определенного (ablationis terminatorum). Когда художник ищет в массе дерева лицо царя, он отбрасывает все определенное другим образом, чем это лицо. Через замысел веры[21] он видит в дереве лицо, которое его глаз хочет увидеть присутствующим явно; для глаза будущим является лицо, которое благодаря вере уже присутствует в интеллектуальном замысле для ума. Мысля бога лучшим из всего, что можно помыслить, ты отбрасываешь все

определенное и ограниченное. Отбрасываешь тело, говоря, что бог не есть тело, то есть нечто определенное количеством, местом, фигурой, положением. Отбрасываешь чувства, раз они определенны: не видишь бога ни на горе, ни в потаенных глубинах земли, ни в образе солнечного блеска; то же в отношении слуха и прочих чувств, поскольку все они определенны в потенции и силе, а значит, не суть бог. Отбрасываешь общее чувство, представление и воображение, поскольку они не выходят за пределы телесной природы и воображение не постигает ничего нетелесного. Отбрасываешь рассудок, потому что он часто отказывает и постигает не все: хочешь знать, почему это — человек, почему это — камень, и не находишь никакого рассудочного основания всех деяний бога; значит, сила рассудка мала и бог не есть рассудок. Отбрасываешь интеллект, раз интеллект тоже определен в своей силе: хоть он охватывает все, однако чистую суть ни одной вещи он не может постичь в совершенстве и видит, что все постигаемое им можно постичь еще более совершенным образом; значит, бог не есть интеллект. Продолжая искания дальше, ты не находишь в себе ничего подобного богу и утверждаешь только, что бог — над всем этим как причина, начало и свет жизни твоей мыслящей души.

В веселии ты убедишься, что он к тебе ближе сок- 50
ровеннейших глубин твоего существа как источник блага, из которого тебе изливается все, что имеешь. Ты обращаешься к нему, день ото дня вступая все глубже в самого себя и оставляя все внешнее, чтобы оказаться на том пути, на котором обретается бог, и чтобы потом суметь обладать им в истине, что да пошлет тебе и мне он сам, вовеки благословенный, щедро дающий самого себя любящим его.

О БОГОСЫНОВСТВЕ 51

Собрату Конраду Вартбергу,
канонику Майнфельдского монастыря,
благочестивому священнику и проч.

Горячность, с какой ты предаешься занятиям, заставила меня наконец откликнуться на твои частые увещания. Ты настойчиво допытываешься от меня

предположений относительно богосыновства, которое глубочайший богослов Иоанн объявляет подарком вечного света, когда говорит: «Всем, кто принял Его, Он дал власть быть сынами Божиими,— верующим во имя Его»[1]. Досточтимый собрат, прими то, что пришло мне в голову, с уговором не думать, будто я что-то прибавил к читанному тобой в моих прежних рассуждениях; и в тайниках души у меня не осталось ничего такого, чего я не доверил бы уже той моей книге, где изложено общее искусство предположений. Ты сможешь убедиться в этом из нижеследующего.

52

1

Если сказать одним словом, то сыновство богу, по-моему, надо считать не чем иным как обожением, которое именуется еще греческим словом «теосис». Теосис, как сам знаешь, есть высшая полнота совершенства, называемая также познанием (notitia) или созерцательным видением (visio intuitiva) бога и Слова. Мысль Иоанна Богослова я вижу в том, что Логос, или вечный разум, который был вначале у бога, дал человеку разумный свет, вложив в него дух по своему подобию, а потом через многообразные напоминания провидцев-пророков и, наконец, через явившееся в мире Слово засвидетельствовал, что свет этого разума есть жизнь духа и что, если мы принимаем это божественное Слово в нашем разумном духе, верующим дается власть богосыновства.

53 Достойна бесконечного удивления эта причастность божественному достоинству, благодаря которой наш разумный дух в своей интеллектуальной силе достигает такой власти. Интеллект — как бы божественное семя, чье действие в верующем способно возрасти настолько, что он достигнет обожения, то есть высшего духовного совершенства и обладания самой истиной не как она омраченно существует в символе, намеке и разнообразной инаковости внутри этого чувственного мира, а как она духовно созерцается в самой себе. Это и есть та достоверная способность (sufficientia), которую наша интеллектуальная сила имеет от бога[2]. Она переходит в действительность у верующих, пробужденная божественным словом, потому что, кто не верит, тот никогда не узнает восхождения: сам о себе решив, что восхождение невозможно, он сам себе пре-

градил путь. Ничто не достигается без веры, которая впервые ставит путника [3] на путь, поэтому наша духовная сила способна восходить к совершенству интеллекта в той мере, в какой она верит; а если есть вера, то путь восхождения не закрыт вплоть до богосыновства.

Поскольку лишь это богосыновство есть вершина 54
всякой человеческой потенции, наша интеллектуальная сила не исчерпывается ничем по сю сторону теосиса; ни в какой мере она не достигает и ступени своего высшего совершенства, пока остается по сю сторону успокоения в сыновстве бесконечному Свету и вечной радости жизни. Но думаю, что обожение превосходит пределы всякого способа осмысления. Все, что в этом мире может представиться, помыслиться или прийти на ум сколь угодно глубокому и возвышенному человеку, остается внутри известных определений, и никакой помысел радости, веселья, истины, сущности, силы, самосозерцания или чего бы то ни было не свободен от ограниченности — этот помысел у каждого различно, смотря по обстоятельствам здешнего мира, но все-таки окажется привязан к воображению,— так что, даже когда мы отрешимся от мира и наш поднявшийся над омрачающими ограничениями и освободившийся от частных состояний интеллект обретет в своем духовном свете как свое высшее счастье божественную жизнь и в ней возвысится к созерцанию истины, само это созерцание, пускай свободное от относительности символов чувственного мира, все-таки не останется вне модуса этого мира [4]. В самом деле, Богослов говорит, что свет разума имеет силу делать сынами бога всех принимающих Слово и верующих. Значит, одно и то же сыновство будет у многих сынов, которые окажутся причастны ему в разной мере и разными способами; ведь множество в своем многообразном различии — а все существующее в другом обязательно существует с различием — поразному приобщается к единству, и сыновство многих осуществится поэтому в каком-то модусе, который можно, наверное, называть приобщением по усыновлению [5]. Наоборот, сыновство единородного Сына, пребывая вне всякого модуса тождественным природе Отца, есть то сверхабсолютное сыновство, в котором и через которое обретают сыновство богу все сыны по усыновлению.

55

2

Теперь ты, наверное, ждешь, что я каким-то образом подведу тебя к пониманию существа этой несказанной радости богосыновства. Хотя ты не должен надеяться, будто я способен достаточно описать то, что превосходит всякое понятие,— тем более что, опираясь на предположения, мы не в силах выйти за пределы символических модусов,— и мне стыдпо быть пойманным на самонадеянной дерзости, с какой я, грешный человек, берусь за дело, посильное лишь самым чистым душам, однако немалое желание угодить тебе не позволяет мне молчать. Вот тебе вкратце мои предположения.

56 По-моему, мы становимся сынами бога не так, что делаемся тогда чем-то другим, чем теперь, но мы будем тогда по-другому тем, чем, каждый на своей ступени, являемся ныне. Сила интеллекта, принимая животворящий ее действительный божественный свет, через веру привлекает на себя его постоянное влияние, чтобы вырасти в совершенного мужа [6]. Мужество не от мира младенчества, где человек еще растет, а от мира совершенства. Отрок то же, что и муж, но сыновство раскрывается не в отроке, которого причисляют к рабам, а в зрелом возрасте, когда он соцарствует с Отцом [7]. Ученик, проходящий сейчас школу, чтобы достичь зрелости,— тот же, который приобретает потом степень учености. В здешнем мире мы учимся, в нем приходим к этой степени. Учимся же мы способом, каким говорит богослов: принимаем слово разума от учителя, в истинность учительства и в правду учения которого верим, и твердо надеемся, что можем достичь зрелости, а принимая слово и веря ему, открываем себя божественному научению. Таким путем в нас возникает способность достичь той степени знания, какой является богосыновство.

57 Живописец учит ученика начертывать стилем многие частные формы, только потом наступает переход от упражнений к науке художества. Наука есть возведение частных знаний во всеобщее искусство, и одно с другим несоизмеримо. В этом мире мы учимся через посредничество чувств, постигающих только частное; от чувственного мира частностей мы перейдем к всеобщему искусству, которое коренится в интеллектуальном мире, потому что всеобщее (universa-

le) существует в интеллекте и принадлежит к духовной области. В этом мире наше ученье идет среди разнообразных частных объектов, как бы среди разнообразных книг; в духовном мире только один объект интеллекта, истина, где интеллект обретает универсальную науку. В разнообразных частных объектах этого мира посредством чувств он искал тем самым не что иное, как свою жизнь и хлеб жизни, истину, которая есть жизнь интеллекта.

Вот наука, которую он ищет, пока учится в этом мире: понимать истину; больше того, обладать наукой истины; больше того, быть учителем истины; больше того, быть самим искусством истины. Он находит здесь не это искусство, а только его части, создания искусства [истины]. Но он переносится из школы этого мира в область полноты знания и сам делается художником, или искусством создания этого мира. Школа жизни и совершенства кончается, и всякое движение интеллекта успокаивается, когда он видит себя в той области, где пребывает учитель и художник всех возможных созданий, Сын бога, Слово, которым образованы небеса и всякое творение, и видит, что сам подобен ему. Богосыновство возникает в нем тогда, когда он обладает этим искусством; больше того, сам есть это божественное искусство, в котором и через которое все существует; больше того, сам есть бог и все вещи в той мере и тем способом, какими им приобретена эта степень. 58

Рассмотри это во внимательном размышлении.

Познание (scientia) своей универсальной всеохватностью обнимает все познаваемое, то есть бога и все сущее. Ученый книжник, достигший степени универсальной науки, имеет сокровище, из которого может выносить новое и старое[8]; его интеллект сообразно его степени обнимает бога и Вселенную, так что от него ничто не ускользает и не остается вовне: все становится в нем самим же интеллектом. У другого ученого книжника то же самое в его меру, и так у каждого. Кто с бóльшим старанием в школе чувственного мира будет упражняться в духовном ученичестве при свете Слова божественного учителя, тот достигнет более совершенной степени. 59

И еще. Поскольку наука, которую мы ищем и в которой блаженство интеллектуальной жизни, есть знание 60

истинных и вечных вещей, то наш интеллектуальный дух, если только ему дано подняться к совершенному знанию и в самом себе вечно обладать всесладостной духовной жизнью, должен не прилепляться своими стремлениями к временным теням чувственного мира, а пользоваться ими в меру потребности для духовного научения, как ученики в школах пользуются чувственной материальностью письмен. Они изучают не сами по себе материальные фигуры букв, а их разумный смысл, и звучание речей наставника они воспринимают интеллектуально, а не чувственно, стараясь через словесные знаки уловить мысль учителя; кто, наоборот, находит больше удовольствия в самих по себе знаках, не достигает философской степени, но, как невежда, вырождается в писца, рисовальщика, чтеца, певца или музыканта.

61 Такого рода уподобление побуждает нас, стремящихся к богосыновству, не прилепляться к чувственным вещам, намекающим знакам истины, но, не впадая в замутняющую привязанность к ним, пользоваться ими ради нашей слабости так, как если бы через них с нами говорил учитель истины и они были книгами, содержащими выражение его мысли. Тогда мы в чувственном увидим духовное и путем некоего несоизмеримого сравнения от преходящего, текучего, временного, существующего в неустойчивом потоке поднимемся к вечности, где всякая последовательность восторгнута (rapta est) в непоколебимое постоянство покоя, отдадимся созерцанию истинной, справедливой и радостной жизни, расстанемся со всякой тянущей вниз грязью и, отрешившись от этого мира, с пылким желанием научения сможем устремиться к божественному учителю и через усыновление его учительству войти в саму жизнь. Вот радость господня, которую никто не сможет отнять у нас, когда мы духовным вкушением[9] ощутим, что прикоснулись к нетленному бытию. И это — высшее наслаждение, как если бы, пользуясь полным здравием чувства, мы вкушали желанный хлеб жизни, по которому изголодались. Больной с поврежденным вкусом ест изысканную пищу, но, поскольку нет живости чувства, ощутившего бы сладость яств, он пребывает в муке среди скорби, тоски и боли и пережевывать свою пищу для него мучение; но с наслаждением и радостью вкушает пищу

тот, кто алчет, обладая чистым и здравым вкусом. Вот пример — пусть отдаленный — непрестанной радости сынов бога, когда жизнь интеллекта не только не разрушается гибелью по нетленности своей природы, но и, вечно питаемая чистой истиной, вечно наслаждается интеллектуальным вкушением, ощущая себя тем самым истинной духовной жизнью.

3 62

Тебе, наверное, часто приходится слышать, что бог непознаваем и что богосыновство как обладание истиной, какой является сам бог, недостижимо. Думаю, ты хорошо понимаешь, что его истина воспринимается в другом только с различием. И все-таки образы богоявления (modi theofanici) имеют интеллектуальную природу, так что пускай бог и не постигается как он есть, однако в чистоте интеллектуального духа он откроется без всяких символических фигур в ясном интеллектуальном видении лицом к лицу. Этот способ явления абсолютной истины, будучи высшим блаженством интеллектуальной жизни, приходящей к обладанию истиной, есть бог, без которого ум не может быть счастлив.

Ты не должен забывать, что успокоение всякого 63
движения интеллекта есть последняя истина [10]. Вне области истины нет уже никаких следов интеллектуальной природы, и, по суждению самого ума, вне сферы истины не может быть совершенно ничего. Но если рассмотреть внимательно, то, как мы разъясняли в других наших книжках, истина есть не бог, как он торжествует в себе, а модус бога, каким он сообщает себя интеллекту в вечной жизни. Торжествующий в себе бог не есть ни умопостигаемый, ни познаваемый, не есть ни истина, ни жизнь, ни даже бытие, но как единое простейшее начало опережает все умопостигаемое.

Поскольку бог превосходит таким образом всякое 64
понятие, то он и не находится в области, или сфере, интеллекта; интеллект не видит и того, что он вне этой сферы. Раз бога нельзя постичь вне интеллектуальной области иначе как негативно, то он постигается через наслаждение пребыванием в истине и жизни среди мира и покоя в небе эмпирея, то есть высшего восторга нашего духа, когда дух насыщается этим

явлением божией славы. Высшая радость интеллекта в знании, что его начало, середина и конец превосходит всякую высоту постижения, и в созерцании его в своей собственной последней цели, чистой истине. И это — постижение им самого себя в истине и в таком изобилии славы, что, понимает он, не может быть ничего вне его, но все в нем — он сам [11].

65 Ты, конечно, знаешь — наведу тебя сравнением,—
что формы кажутся равными себе в прямых зеркалах
и ущербными (minores) в кривых. Возьмем высшее
сияние нашего начала, славного бога, в каковом сия-
нии является сам бог, и пусть это будет у нас беспо-
рочное, прямейшее, бесконечное и совершеннейшее
зеркало истины, а все творения пусть будут конкретно
определившимися и разнообразно искривленными
зеркалами. Интеллектуальные природы будут среди
них живыми, более ясными и прямыми зеркалами,
причем представь, что в качестве живых, разумных
и свободных они способны искривлять, выпрямлять и
66 очищать сами себя. И вот я говорю: единая зеркаль-
ная ясность разнообразно светится в отражениях этих
зеркал, но в первой, прямейшей зеркальной ясности
все зеркала светятся как они есть (подобное можно
наблюдать, поставив вещественные зеркала в круг одно
перед другим), а во всех других, ограниченных и кри-
вых, все предстает не как оно есть, но смотря по
устройству принимающего зеркала, то есть ущербным
из-за отступления этого принимающего зеркала от
67 прямизны. Если теперь какое-то разумное живое зер-
кало перенесется к первому зеркалу истины, в кото-
ром все без ущерба светится истинно как есть, то зер-
кало истины вместе со всеми принятыми им в себя
зеркалами перельется в разумное живое зеркало и та-
кое разумное зеркало примет в себя зеркальный луч
зеркала истины, несущего в себе истину всех зеркал,—
конечно, примет в своей мере, но в тот момент вечно-
сти это живое зеркало, как бы живой глаз, вместе с
принятием лучей сияния от первого зеркала в нем же,
зеркале истины, увидит само себя, как оно есть, и в
себе — опять-таки по-своему — увидит все другие зер-
кала. Чем оно само будет проще, свободнее, яснее,
чище, прямее, правильнее и истиннее, тем чище, ра-
достнее и истиннее оно будет созерцать в себе боже-
ственную славу и всю Вселенную. Так в первом зер-

кале истины, которое можно назвать также Словом, Логосом, или Сыном божиим, умное зеркало обретает сыновство так, что оно — все во всем, и все — в нем, и его царство — обладание богом и всем в блаженной жизни[12].

Теперь отбрось количественные определения чувст- 68
венных зеркал и освободи свое понятие от пространства, времени и всего чувственного, поднимаясь к разумным зеркальным ясностям, где наша мысль в чистом смысле отражает истину,— ибо мы исследуем потемки сомнения ясностью разумного зеркала и знаем, что истинно то, что доказывает нам разум,— словом, перенеси вышеописанный образ в интеллектуальную область, чтобы возвыситься над нашим плохим примером к созерцанию богосыновства. В каком-то таинственном проблеске ты сможешь предвкусить, что богосыновство есть не что иное, как переход от туманных символов и видимостей к единению с бесконечным разумным смыслом, в котором и через который дух живет и понимает себя живущим, причем так, что ничего не видит живущим вне его и живым,— все, что есть в нем он сам, узнавая в себе такое изобилие жизни, что все могло бы вечно жить в нем, причем не какие-то другие вещи дают ему жизнь, но он сам есть
жизнь всего живого. Потому что бог не будет по отно- 69
шению к самому этому духу другим, разнящимся или отличным, и не будут другими ни божественный смысл, ни божественное Слово, ни божественный Дух: всякие инаковости и различия много ниже богосыновства.

Чистейший интеллект делает все понимаемое своим пониманием (intellectum), раз все понимаемое в интеллекте есть сам же интеллект. Все истинное истинно и тем самым понятно через саму истину; одна только истина есть понятность всего понимаемого. Свободный и яснейший из всего, интеллект делает истину понимаемого своим понятием, чтобы жить интеллектуальной жизнью, которая есть понимание; и если сама истина есть в нем его понимание, интеллект будет понимающим и живым вечно, причем, понимая истину, которая есть в нем он сам, интеллект будет понимать тогда не что иное, как сам себя. Вне понимаемого ничто не понимается, а между тем понимаемое есть в интеллекте сам интеллект. Для него, не могущего понять, как может существовать что бы то

ни было вне понимаемого, не останется ничего, кроме самого по себе чистого понимания, а если так, интеллект не будет понимать понимаемое как что-то иное и собственное действие понимания тоже не будет ему чем-то иным, но в единстве сущности соединятся он сам, понимающий, то, что им понимается, и акт понимания. Истина не будет внешней для интеллекта, и жизнь, которой он живет, тоже не будет иной ему, живущему во всю силу сообразно природе интеллектуальной энергии, все по-своему охватывающей и все превращающей в себя, когда все в интеллекте — он сам.

70 Богосыновство есть, таким образом, снятие всякой инаковости и всякого различия и разрешение (resolutio) всего в единое, или, что то же, переливание (transfusio) единого во все вещи. Это и есть теосис. Если бог есть единое, в котором все единится, и он же есть переливание единого во все вещи, делающее вещи тем, что они суть, а в интеллектуальном созерцании быть единым, в котором все, и быть всем, в котором единое, совпадают, то мы подлинно обоживаемся, когда возвышаемся до того, что становимся в едином им самим, в котором все, и во всем — единым.

71 Не считай только эти выражения точными; несказанного не охватить никакими словами. В глубокой медитации тебе предстоит поэтому подняться над всеми противоположениями, фигурами, пространствами, временами, образами и определениями, над различиями, разделениями, сочетаниями, утверждениями и отрицаниями, если тебе предстоит, шагнув к духовной жизни за пределы всех соизмеримостей, сравнений и умозаключений, сыном жизни преобразиться в жизнь. А мои слова пусть послужат пока неким временным предположением о теосисе, откуда и ты, несмотря на их приблизительность, по возможности в чистой простоте предположи, каким должно быть описание неизмеримой глубины восхождения над всякой рациональностью к чему-то превышающему все, что можно объяснить какими бы то ни было знаками.

72 4

Не сомневаясь, что тебе очень хотелось бы узнать мое представление о пути, каким среди текучести нашего времени, я предполагаю, надо идти в стремлении

к богосыновству, попробую изложить еще и это, как приходит на ум.

Начну с того, что приемы разрешения (resolutorias scholas)[13] избавляют нас от многосложного разнообразия, если мы обратимся к единому и модусам единого. Конечно, абсолютное единство, возвышающееся над всеми рассуждениями и умозаключениями, начало, середина и конец всего, да просто все во всем, ничто в ничем, никаким образом не соупорядочено (coordinatum) с интеллектуальными, рациональными или чувственными вещами (как я излагал в «Ученом незнании», восхождение или нисхождение вещей никак не может вести к простому максимуму, вознесшемуся выше всякого порядка и всякой ступени), но тем не менее первоединое, хотя и остается непостижимым, есть то самое единое, которое постигается во всем постижимом. Единое оказывается тем же, что и все: то же самое непостижимое единое вместе и постигается во всем. Это как если назвать неисчисляемой единицу (monadem), хотя в ней все число, и в любом числе исчисляется та же неисчисляемая единица. Никакое число и не может быть ничем другим, как единицей. Скажем, у десятки все, что она есть, от единицы, без которой десятка не была бы ни единым числом, ни десяткой: совершенно все, что есть десятка, у нее от единицы; она настолько не есть что-то отличное от единицы, что даже нельзя говорить, будто она что-то принимает от единицы,— нет, все, что она есть, есть единица. Причем число десятки не исчисляет единицу и единица остается неисчислима ни десяткой, ни каким-либо другим числом: над всяким числом возвышается одна неисчисляемая единица. И еще. Поскольку шестерка не есть семерка, они будут двумя разными числами, хотя единица шестерки не есть что-то другое рядом с единицей семерки, ведь в них по-разному обретается одна и та же единица. Итак, единицу, начало числа, не обнаружить с помощью числа, но одно и то же единство, выступая в числе числовым порядком, в единице неисчисляемо. Между числовым и неисчисляемым, абсолютным и определившимся тем или иным образом (modaliter) не существует никакой соупорядоченности, или соизмеримости.

Сходным образом тебе следует предполагать, что то единое, которое есть начало всего, будучи началом 73

всего выразимого, само несказанно. Ничто сказанное не выражает несказа́нного, а несказа́нное сказывается во всем говоримом: единое, Отец, или родитель Слова, есть все то, что сказывается во всяком слове и означивается во всяком знаке. И так далее.

74 Вот тебе еще пример для руководства. Ничто в рассудочной и чувственной областях не способно уловить мысли учителя. Полнотой своего знания и силы или благости его ум побуждается к тому, чтобы привлечь к подобию себе другие умы. Он порождает из себя мысленное слово — простое и совершенное слово его знания, или само искусство учителя в его полноте,— и хочет вдохнуть это искусство в умы учеников. Поскольку, однако, оно не может проникнуть в их умы иначе как через посредство чувственных знаков, он вдыхает воздух и образует из него звучащее слово, которому придает разнообразную форму и выражение, чтобы таким путем поднять умы учеников до равенства своему учительству. Опять-таки все слова учителя способны обнаружить автора слов, интеллект, только через мысленное понятие, или то интеллектуаль-
75 ное слово, которое есть образ ума. В подобном выражении учения учителя отражается чувство учителя, светящееся в его голосе, притом различно, смотря по различию способов выражения; чтобы слово принесло плоды, мысль учителя светится в значении слов; светится [в речи] и само учительство, изливаясь так изобильно и с таким учительским достоинством. Однако никакие способы произношения не исчерпывают чувство, ибо оно таково, что не может вполне излиться в голосе; никакое разнообразие речей не исчерпывает мысли, плодотворность которой невыразима, ибо она есть само искусство учительства; никакая речь вместе с произношением и их всевозможными приемами не могут выразить само по себе интеллектуальное искусство учителя, хотя в каждом слове не оказывается и не сказывается ничего, кроме самопроявления учителя, с целью преобразить ученика в подобное же учительское достоинство.

76 Сходным образом наше триединое начало своей благостью сотворило для разумных духов этот чувственный мир и его материю как голос, в котором оно заставило разнообразно светиться умопостигаемое слово, сделав все чувственные вещи звуками разнообраз-

ных речений, развернутых богом-Отцом через Сына Слово во вселенском Духе с тем, чтобы наука высшего учительства через чувственные знаки переливалась в человеческие умы и усовершающе преображала их в подобное учительство, так что весь этот чувственный мир существует для интеллектуального, человек есть цель чувственных созданий, и препрославленный бог — начало, середина и цель всей его деятельности.

Стремящиеся к богосыновству учатся поэтому по- 77
нимать, что все выразимое идет от несказанного, несоупорядоченного и всепревознесенного; что это несказанное стоит выше всякого интеллектуального бытия; что оно — начало, середина и конечная цель всего понимаемого интеллектом и первоединое есть неприобщаемым образом источник умопостигаемого бытия и вся его суть. Так мысленное слово есть источник звучащего и вся его суть, но означивается звучащим словом без смешения с ним и без своего разделения, поскольку звучащее слово не в состоянии ни участвовать в мысли, ни как-то достичь ее. В свою очередь интеллектуальное слово есть интеллектуальное принятие несказанного слова. Всякое интеллектуальное слово поэтому свободно (absolutum) от любой его чувственной конкретизации. Всю свою суть интеллектуальное слово интеллектуально берет от невыразимого. Если интеллект дает имя невыразимому, это происходит в модусе его абсолютности, поскольку модус интеллекта абсолютно свободен в порядке отношения к чувственным конкретностям. Оттого именовать или по- 78
стичь невыразимое никак нельзя. Абсолютное имя — сущность, или божество, или благо, или истина, или еще сила и любое другое имя — никак не именует неименуемого бога, а только выражает его разными доступными интеллекту способами. Но этим способом несказанный выражается, неприобщаемый приобщается и превосходящий всякий модус модифицируется. Бог есть возвышающееся над единым и модусами единого начало, которое дает приобщиться к себе в едином и модусе единого. Делаю отсюда предположение, что, может быть, школа, путем которой мы стремимся в этом мире подняться к обретению богосыновства, располагается в ином [богу], и наше рассмотрение должно вращаться вокруг единого и его модуса [14].

79

5

Чтобы уловить мою мысль на более конкретном
примере, приложи единое и модус к чему-то такому,
чье существование и действие ты видишь во всем; а
мы видим, что во всем действует некая сила. Соответ-
ственно освободи в интеллектуальном понятии ее сущ-
ность [от ее проявлений], рассмотрев силу в модусе
абсолютной отрешенности. Эта абсолютная сила будет
некоей соупорядоченной [с вещами] максимальностью,
которая на универсальной высоте и в единстве интел-
лектуальной простоты содержит в себе все степени и
модусы силы. И она же будет высшим модусом, каким
интеллектуально постигается всепревосходящая при-
чина всякой силы, сама по себе невыразимая и совер-
шенно непостижимая: ведь бог не есть сила, но гос-
80 подь сил. Потом заметь, что бог, будучи выше всего и
абсолютного и конкретно определенного, постигается в
любой сколь угодно высокой абсолютизации [15] не как
он есть, а только вместе с самим этим модусом абсо-
лютности. Конечно, в модусе абсолютности интеллек-
туальные природы интеллектуально приобщаются к
неприобщаемому — скажем, как силы, поднявшиеся
над всякой ограниченной конкретизацией силы в тени
чувственного мира. Но и абсолютность имеет свои
модусы, ведь вне какого-то модуса нельзя приобщить-
ся к самой абсолютизации. Соответственно разнооб-
разие модусов абсолютной силы обнаруживает и раз-
нообразие приобщающихся к ней сил. Интеллектуаль-
ные духовные сущности, приобщающиеся к силе в раз-
ных модусах абсолютности, поэтому различны, причем
все абсолютные духи, по-разному приобщающиеся к
единой силе, суть не что иное, как абсолютная сила в
81 разных модусах приобщения к ней. Ты ясно видишь,
как велика потенция духа: он есть сила, вознесшаяся
над всякой силой чувственного мира, и в потенции
его силы свернуто заключена вся сила небес и всего,
что ниже; всякая заключенная в вещах сила есть не-
кое развертывание силы интеллектуального духа. Но
этот чувственный мир в разнообразии своих модусов
чувственно причастен той же самой силе, которой
интеллектуальный мир причастен интеллектуально.
Та же самая абсолютная сила интеллектуального ми-
ра конкретизуется в чувственном мире, кроме того, че-

рез разные модусы приобщения: небесно — на небе, одушевленно — у живых существ, растительно — у растений, неодушевленно — у минералов, и так далее.
82 При внимании ты во всем находишь силу и ее модус. Сила есть тем самым единое[16], которое во всем есть все то, что в своем модусе причастно этому единому.

О бытии, благе, истине строй предположение точно так же, как о силе. Скажем, бытие есть то же самое единое, которому причастно все существующее. Так же благо и истина. Мудрый законодатель Моисей говорит, что бог сотворил Вселенную и образовал человека, словно бог есть творящая или образующая сила, хотя он над всем этим; но Моисей лишь старается внушить нам, что все вещи вышли в бытие через приобщение к его силе в том модусе, в каком к нему можно по-разному приобщаться. Точно так же, говорит он, бог увидел, что все созданное — благо, и показывает этим, что бог есть источник блага, из которого возникает все благое в модусе, в каком к нему можно по-разному приобщаться; так что [благо] есть не что иное, как единое, приобщение к которому возможно лишь в том или другом модусе.

83 Чтобы еще яснее раскрыть тебе это мое предположение, скажу: все, что богословствующие или философствующие стремятся выразить в разнообразии модусов, есть единое. Едино царство небесное, и его уподобление — тоже одно, но развернуть его можно только в разнообразии способов, как показывает Учитель истины[17]. И Зенон не говорил одно, а Парменид, Платон или кто бы то ни было из повествовавших об истине — другое, но, имея в виду единое, они только выражали одно и то же в разных модусах. Пускай эти способы выражения противоположны и кажутся несовместимыми, однако каждый по-своему — один утвердительно, другой отрицательно, третий обоюдно — они пытались развернуть одно и то же единое, недостижимо вознесшееся над всяким противоположением. Ибо едина и утвердительная теология, все утверждающая о едином, и отрицательная, все отрицающая о нем же, и двоякая, ни утверждающая, ни отрицающая, и разделительная, одно утверждающая, другое отрицающая, и сочетательная, в утверждении связующая противоположности или в отрицании совершенно отбрасывающая оба взаимно отрицающих противоположения.

В единую теологию входят, таким образом, все возможные модусы выражений, которыми стремятся как-то выразить одно и то же невыразимое.

84 6

Итак, вот путь стремящихся к теосису: среди разнообразия любых модусов обращаться к единому. Когда ищущий по тщательном рассмотрении замечает, что единое, всеобщая причина, не может не сказаться в любом высказывании,— как говорящий не может не высказаться, все равно, скажет ли он, что говорит нечто, или скажет, что не говорит,— то ему становится ясно, что сила несказанного охватывает все, что может быть сказано, и нельзя сказать ничего, в чем по-своему не светилась бы единая первопричина и всякого говорящего, и всего говоримого [18]. Поэтому верно богословствующий ученик во всем разнообразии человеческих предположений не найдет ничего способного его смутить. Для него утверждающий, что бог не есть совершенно ничто из того, чем он представляется, говорит не хуже, чем утверждающий, что бог есть все это; и говорящий, что бог есть все, не менее прав, чем говорящий, что бог есть ничто или вообще не есть. Он знает, что несказанный бог выше всякого утверждения и отрицания, кто бы и что бы о нем ни говорил, и все кем бы то ни было говоримое о боге есть лишь некий модус говорить о несказанном. Так два вида живых существ, человек и осел, в разных модусах — человеческий вид в разумном, ослиный в неразумном — выражают единый род живых существ. Судя по его выражению в человеке, этому роду, кажется, присуща разумность; судя по его выражению в осле — неразумность. Но кто, вглядевшись в самый род, увидит, что он просто возвышается над этими различиями и что ему не присуще поэтому ни одно из различных определений, тот заметит, что выражение в человеке есть некий различительный модус рода, возвышающегося над различиями, и таково же его выражение в осле. Словом, противоположность выражений противоположных различительных модусов не препятствие для того, кто рассматривает единый поднимающийся над этим род.

85 Стремящийся к теосису не должен забывать, наконец, что в этой школе чувственного мира среди разно-

образия модусов ищут единое, которое является всем, но с обретением степени знания в небе чистого интеллекта все вещи, наоборот, познаются в едином. Как это получается, предположи, исходя из предыдущего. А именно, мысль движется тогда к пониманию уже не в рассудочной дискурсии, отправляясь от воспринятого чувствами, а постольку, поскольку мысль интеллектуально приобщается к абсолютной силе и по изобильной мощи ее природы становится неким знанием всего умопостигаемого. В этом мире человек стремился перевести потенциальную силу мысли в акт через чувственные побуждения. Когда затем эта сила, приведенная в действие (actuata) рассуждением и освободившаяся от необходимости поддерживать жизнь тела, которому она дала приобщиться к себе, возвращается внутрь себя в живительной интеллектуальной сосредоточенности, она видит себя той силой, которая есть
актуальное знание вещей. В самом деле, как бог есть 86
актуальная сущность всех вещей, так отделившийся (separatus), живительно и сосредоточенно возвратившийся в себя интеллект есть живое подобие бога; и как бог есть сущность всех вещей, так интеллект, подобие бога, есть подобие всех вещей. Но через подобие совершается познание; и поскольку интеллект — живое подобие бога, познавая себя, он познает в себе как едином все. Причем себя он познает, когда созерцает в боге себя как есть, а это бывает тогда, когда бог есть в нем он сам. Познать все есть для него поэтому не что иное, как увидеть себя подобием бога. Это и есть богосыновство. В едином простом познающем созерцании он видит тогда все вещи. Здесь, наоборот, он разыскивает единое среди разнообразия его модусов. Соответственно, когда интеллектуальная сила, которая для своей охоты [19] в этом мире распространилась рассудочно и чувственно, перенесется отсюда, она соберется внутри себя; интеллектуальные силы, распределившиеся по органам чувств и рассудочным умозаключениям, возвратятся в свое интеллектуальное средоточие, чтобы жить духовной жизнью в единстве своего
источника. Тебе, наверное, уже хорошо известно, что, 87
согласно моему предположению, интеллектуальная природа есть универсальность вещей в интеллектуальном модусе. Проходя школу этого мира, она стремится претворить свою потенцию в акт, уподобляя себя част-

ным формам. Актуально уподобляясь понятой ею вещи, она из своей силы, в которой потенциально несет интеллектуальным образом универсум вещей, производит понятие той или иной вещи. Эта уподобительная потенция, достигавшая так актуальности в частных вещах, потом вполне переходит в акт, то есть в совершенное искусство высшего знания, познавая себя в сфере интеллекта подобием всех вещей. Будучи различительным знанием (discretiva notio) всего, интеллект становится тогда в акте интеллектуальной универсальностью всех вещей.

88 При всем том интеллект не созерцает тогда чего бы то ни было вне интеллектуального неба своего успокоения и своей жизни: временные вещи мира он видит не временно в неустойчивой последовательности, а в неделимом настоящем; настоящее же, или свертывающее в себе все времена теперь, непостижимое чувством, принадлежит не этому чувственному, а интеллектуальному миру. Точно так же количественные вещи он видит не в протяженной делимой телесности, а в неделимой точке, интеллектуальной свернутости всякого протяженного количества. Различия вещей он тоже видит не в численном разнообразии, а в простейшей единице, интеллектуальной свернутости
89 любого числа. Словом, интеллект обнимает все интеллектуально, над всяким модусом отвлекающей и затемняющей чувственности; весь чувственный мир созерцается им не в чувственном, а в более истинном, интеллектуальном модусе. Это совершенное познание называется созерцанием (intuitio) потому, что между таким присущим интеллектуальному миру познанием и познанием, доступным в чувственном мире, существует такое же различие, как между знанием увиденного и знанием услышанного. Насколько порожденное видением знание вернее и яснее знания о том же понаслышке, настолько созерцательное познание другого мира лучше и превосходнее познания в этом мире. Так что созерцательное познание можно назвать знанием «почему», поскольку знающий понимает здесь основание вещи, а знание понаслышке — знанием «что»[20].

90 Прошу благосклонно принять эти краткие, как позволило время, и несовершенные заметки о затронутом тобой вопросе. Если в другой раз бог внушит мне что-

то лучшее, это не останется тебе неизвестным. Будь же здоров, любимый собрат, и сделай меня причастником своих молитв, чтобы, перенесшись отсюда, мы обрели богосыновство в единородном Сыне божием Иисусе Христе, вечно благословенном.

О ДАРЕ ОТЦА СВЕТОВ 91

Хоть уже давно, мой отец, вам известна темнота моего ума, вы все же попытались благожелательными расспросами отыскать в нем свет, и, когда однажды при собирании трав нам пришло на память то воскресное чтение, где апостол Иаков провозглашает, что «всякое даяние наилучшее, всякий дар совершенный свыше, от Отца светов» [1], вы заставили меня записать мое предположение относительно смысла этих слов. Знаю, отец, что вы цепко удерживаете в памяти писания ученейших богословов, а я очень недостаточно вчитывался в их книги, и мне пришлось бы прямо краснеть, если бы я не знал вашего простосердечия. Читайте же, истолковывая мою мысль, как она того требует.

1 92

Намерением блаженнейшего апостола, думаю, было легким путем[2] привести нас ко всему желанному. Всякий разумный дух стремится познавать, потому что понимание есть жизнь интеллекта и оно же есть его желанное бытие. Но к постижению премудрости не может подняться не знающий ее света. Нуждающийся нуждается в том, чего ему недостает; нужно поэтому, чтобы нуждающийся сознал себя нуждающимся и жадно устремился к тому, кто способен восполнить недостаток. Если нуждающийся в мудрости будет просить ее у того, чьи сокровища суть полнота премудрости, кто, черпая из них, накопляет и чья бережливость есть расточительнейшая щедрость, то ему будет невозможно не достичь этой премудрости, раз она сама льется в умы ищущих ее. Таково глубочайшее свидетельство мудрого Филона, который говорит, восхваляя премудрость, что она сама первой спешит проникнуть в умы ищущих ее[3]. Просить — значит искать в неослабной вере с непоколебимой надеждой на обретение. Премуд-

рость, как чтимая мать, сама выйдет навстречу тому, кто, еще не зная ее, пылко стремится к ней.

93 И вот, желая исключить всякое заблуждение, апостол показывает, у кого надо просить премудрость, путеводный свет и светильник нашим стопам, смысл и жизнь души, говоря: «Всякое даяние наилучшее и всякий дар совершенный — свыше». Если все существующее считает себя тем самым благим, не желая ничего другого, как только быть всегда самим собой, притом наилучшим образом, каким допускает устройство его природы, то всякая сила, знающая, что имеет свое бытие от наилучшего, знает, что существует наилучшим образом. Она знает, что ее бытие, никакого уничтожения или изменения которого в другое бытие вне собственного вида она никак и никогда не пожелала бы, поистине дано ей не чем иным, как тем, что свыше, над всем, на высоте всякой благости. Скажем, человеческий ум не верит, что его природа могла быть дана ему кем-то, чья благость не была бы наивысшей, выше всякого блага. Да ничто сущее и не успокоилось бы в данной природе, если бы получило ее от какого-то ограниченного, сотворенного бытия: только потому, что все существующее получило свое бытие от наилучшего величайшего творца, оно покоится в природе своего вида как наилучшей и от наилучшего дарованной. Итак, по суждению всего существующего, успокаивающегося в своем бытии как наилучшем, любое природное даяние во всем том, что оно есть, есть даяние наилучшее. Оно происходит свыше, от бесконечной всемогущей потенции, величие искусства и премудрости которой делают ее всецело самодовлеющей (sufficientissima), всеобразующей силой.

94 С другой стороны, поскольку никакая данная природа не достигает актуально ступени наивозможного совершенства своего вида, но всякое индивидуальное определение вида — кроме как в едином господе нашем Иисусе Христе — оказывается далеким от последней актуальной полноты своей потенции, то интеллект, чья потенция обнимает все, что не есть его создатель, нуждается для актуализации этого своего всепонимания в даре благодати творца. Разумное творение несет в себе различительный свет рассудка, но в этом чувственном теле он очень слаб и омрачен многими тенями, как взор совы[4]; его потемки просвещаются, когда веяние

духа божественного слова выводит его в акт. Ученик просвещается словом учителя, когда разумная способность ученика постепенно переводится в действительность благодаря дару просвещенной мысли учителя, внедряющейся через дух слова. Но все это актуализирующее просвещение, будучи даром свыше, нисходит от Отца всех даров, чьи дары суть светы, или теофании [5]. Так, Соломон в том, что касается природы души, получил от бога наилучший дар, но не по этому дару душа его была лучше души другого человека, а по дару просвещения его душа оказалась такой, что ее интеллектуальная сила поднялась к актуальному постижению выше, чем у всех царей иудейских; опять-таки этот дар премудрости сошел в него свыше от Отца светов, поскольку он просил его. Так мы видим, что сила семени, дарованная тем отцом светов, каким является Солнце, не переходит в действительность, пока им же не будет ей даровано еще и это: растение начинает развиваться из потенции семени, лишь когда позволит Солнце, чьим даром является уже и скрытая в семени сила.

Апостол хотел исключить заблуждения и тех, кто **95**
считал причиной зла бога, и тех, кто самонадеянно возомнил, будто кто-то из людей сам собой тоже может прийти к постижению премудрости без дара благодати, или привлечения Отцом. Таков был высокомерный грех отдельного (separati) разумного духа Люцифера, своей силой попытавшегося подняться до подобия Всевышнему и внедренного в тело (incorporati) разумного духа прародителей, которые, напитавшись чувственным плодом дерева, надеялись прийти к совершенству божественного знания. Апостол учит нас тут, что ни от нас самих, ни от низшей чувственной жизненности не может прийти актуального обладания премудростью, в которой животворящий свет и славный покой стремлений нашего духа, но что все это от Отца, дарителя форм, единого свершителя. Апостол также опрокидывает заблуждения тех, кто, минуя Отца светов, просил помощи у Минервы, Аполлона, Юпитера и прочих богов: если и общее мнение всех язычников утверждает, что нет творца, кроме единого беспредельного бога богов [6], то, показывает апостол, всякий усовершающий (perfectivum) дар надо просить только от него, не от них, пускай они и обоготворяются ради их особенных качеств: кто сам не имеет ничего, кроме

полученного от всеобщего Отца, тот не способен и дарить, ведь ничего своего у него нет. Всякий дар, с чьей бы помощью ни приобщаться к нему, есть дар Отца, кому принадлежит все, что есть, и от кого все
96 неизбежно происходит. Все наши заступники, достигшие обладания премудростью, просят поэтому, чтобы им был дарован свет от Отца светов; не сами они дарят, а только тот, кто сам и даритель и дар.

Видимо, апостол хочет сказать именно это, недаром он зовет нас, оставив всякое колебание, с крепкой верой упорно молиться в неложном уповании на успех, потому что Отец наш «дает всем просто и без упреков» [7].

Вот что мы скажем тут о мысли апостола.

97

2

Теперь еще больше подивимся таящемуся в апостольских словах чудному свету. Чтобы как-то прояснить его, я по мере сил попытаюсь раскрыть значение (proprietatem) слов.

Апостол говорит: «Всякое даяние наилучшее...» и проч. Явно получается, что всякое творение есть неким образом бог! Ведь наиболее благой, или наилучший,— один бог, и, если творение есть наилучшее даяние — раз всякое творение «хорошо весьма»,— оно оказывается как бы данным богом (deus datus) [8]. В самом деле, ничто не в силах раздавать то, что не подлежит его потенции: даримое обязательно должно быть в потенции дающего. В потенции блага — благо. Но наилучшее благо может быть только единым, простым, неделимым, раз оно наилучшее; значит, оно может давать только само себя. Наилучшее есть изливающее само себя [9], но не частично, ведь наилучшее не может быть ничем, кроме как наилучшим: оно есть все то, чем может быть, потому его бытие и есть его высшая благость, или вечность. Словом, оно и сообщает себя без умаления и искажения. Следовательно, бог и творение оказываются одним и тем же — в модусе дарителя богом, в модусе данного творением. Выходит, есть лишь единое, соответственно различию модусов получающее разные имена: одно и то же вечно в модусе дающего и временно в модусе данного, одно и то же создатель и создание, и так далее.

Этот способ выражения, конечно, лишен точности, но будем искать понимания истины: философы говорят, что форма дает бытие вещи. Сказать так будет неточным. Ведь нет никакой вещи, которой форма давала бы бытие, раз без формы вещь ничто. Не вещь принимает свое бытие от формы — иначе она была бы до того, как ей быть,— но «форма дает бытие вещи» значит: форма есть само бытие у всякой существующей вещи, так что данность (esse datum) вещи есть сама дающая бытие форма[10]. Но абсолютная форма бытия есть бог, и апостол свидетельствует здесь об этом: раз все бытие всего дано от Отца, а бытие дается формой, то, значит, бог, дающий бытие всему, есть универсальная форма бытия. Поскольку, однако, форма дает бытие всякой частной вещи — вернее, форма есть само бытие вещи, — то бог, дающий само бытие, справедливо именуется обычно дарителем форм. Соответственно бог не форма земли, воды, эфира или чего бы то ни было другого, а абсолютная форма формы земли, или воздуха. Земля поэтому ни бог, ни что-то другое, но она есть земля, и воздух есть воздух, и эфир — эфир, и человек — человек, каждое сообразно своей форме: форма любой вещи есть нисхождение от универсальной формы, так что форма земли есть ее форма, а не чего-то другого, и так далее. 98

Апостол выражает нам это с чудной глубиной, когда говорит, что даяние наилучшее «нисходит» свыше, как бы желая сказать: даритель форм дает не что-то другое, отличное от себя, но его дар — наилучший, то есть само его абсолютное и универсально величайшее благо; оно только не может быть принято как дается, раз принятие даруемого совершается в нисходящем порядке. Бесконечное принимается конечным, универсальное — частным, абсолютное — ограниченным, а такое принятие, отпадая от истины сообщающего себя начала, отклоняется к подобию и образу. Оно не истина дарителя, а его подобие. Поистине он не может быть принят в другом иначе как с различием. Скажем, твое лицо, многократно размножая из себя равенство своего поверхностного очертания, по-разному принимается каждым зеркалом, смотря по различию зеркал, то есть принятий,— одним яснее, потому что зеркальное восприятие здесь яснее, другим туманнее, но никогда и ни одним зеркалом не так, как оно есть: в 99

другом оно обязательно принимается с различием. Только одно зеркало безупречно, сам бог, которым все принимается как есть, потому что это зеркало ни для чего существующего не другое[11], а то самое, что есть во всем, что есть. Потому что он — универсальная форма бытия.

100 Разные примеры помогут нам понять сказанное. Так, свет есть некая универсальная форма любого видимого бытия, то есть всякого цвета. Цвет есть конкретно определившееся принятие света. Но свет не смешивается с вещами, а принимается в нисходящем порядке сообразно той или иной ступени нисхождения. Являясь ограничением (terminatio) света в прозрачной среде, цвет в одном случае красный, в другом — голубой, но все бытие цвета дается нисходящим светом, так что все то, что есть во всех цветах, есть свет, чья природа — чистое излияние из своей благости. Сообщая себя, он дает себя в чистоте, однако от разного принятия при нисхождении возникает разнообразие цветов. Причем цвет — не свет, а свет, таким-то конкретным образом принятый. По этому же подобию, как форма света относится к форме цветов, так бог, бесконечный свет, в качестве универсальной формы бытия относится к формам творений.

Сходным образом субстанциальная форма Сократа есть единая, простая, нераздельная, цельная в целом и в любой части форма, в силу которой есть Сократ и все, что Сократово. Скажем, то, что рука Сократа есть рука именно Сократа, а не кого-то другого, она имеет от формы Сократа. Но поскольку рука принимает форму Сократа не в той простоте и универсальности, в какой существует форма Сократа, а в частном нисхождении, то есть в качестве такого-то члена, рука Сократа не есть Сократ, и то же в отношении остальных членов.

101 Наша душа есть универсальная различительная сила, единая и простая, цельная в целом и в каждом органе, так что, например, вся различающая сила глаза дана ему душой, отдающейся зрению. Но глаз принимает различительную силу души лишь в нисхождении, потому что принимает ее уже не как универсальную различительную силу. Недаром глаз не распознает звуки и вкусы: он принимает универсальную силу души конкретно для различения видимого. Видящий, или различающий, глаз — не душа, хотя все то, что в нем

различает, дано душой. То же в отношении слуха и других.

Субстанциальная форма универсальным образом дает бытие субстанции. Это бытие принимается в нисхождении, то есть как количество, качество, отношение, действие, страдание, положение, отношение, пространство и время,— простое единство принимается девятью способами, так что все в целом исчисляется десяткой. Но раз в количестве, например, субстанция принимается не в чистой субстанциальности, а лишь в нисхождении от нее и в какой-то определенности, то количество уже не субстанция, хотя все бытие количества дано субстанцией и все, что есть в количестве, не другое для субстанции, и количество есть количество субстанции. То же об остальных акциденциях.

Опираясь на примеры, наша мысль сможет немного 102
проникнуть в слова апостола и увидеть, что бог есть та универсальная форма бытия всех форм, которую видовые формы принимают в порядке нисхождения не универсально и абсолютно, как она есть и как она себя дарит, а лишь в том или ином видовом определении. Скажем, ангельство принимает универсальную форму бытия в том ее нисхождении, которая называется ангельской природой; человечество конкретизирует универсальную форму бытия в том ее нисхождении, которое называется человечеством; львиность причастна абсолютной форме на своей ступени нисхождения. И хотя бог есть, таким образом, все во всем, но человечество не есть бог, пусть и допустимо при здравом понимании согласиться с изречением Гермеса Трисмегиста, что бог именуется именами всех вещей, а все вещи — именем бога, так что человека можно было бы назвать очеловечившимся богом (deus humanatus), а этот мир — чувственным богом, как думал и
Платон [12]. И поскольку сам бог есть конечная цель 103
своих деяний, ведь он сделал все ради самого себя, он дал себе чувственный мир, чтобы чувственный мир существовал ради него, чтобы его нисходящее принятие, отклоняющееся к чувственной ступени, ощутимо постигало его благость и чтобы бесконечный свет ощутимо светил чувственным вещам, равно как животворно — живым существам, осмысленно — осмысленным и духовно — духовным. Так мы сказали бы здесь об этом.

104 Замечу еще, как предусмотрительно апостол выражает, что всякое творение в дарителе вечно и есть сама вечность,— ведь всемогущество дающего совпадает с вечностью. Всемогущий мог давать всегда. Поэтому всякий дар был в вечности у Отца, от которого он нисходит, когда принимается. Даритель давал всегда и вечно, но принимался он только в нисхождении от вечности, а такое нисхождение есть определение вечности в имеющую начало длительность.

105 Это легко понять, рассмотрев следующее. От вечного основания (ratione) нисходит множественность вещей. Но множественность есть число, и для творца творить есть то же самое, что для рационального основания рассуждать, или исчислять. Нисходя от рационального основания, число имеет начало, то есть единицу, однако оно не имеет конца, поскольку нельзя задать такого числа, чтобы нельзя было задать другого, большего. Число есть как бы начавшаяся вечность, а абсолютное основание — абсолютная вечность: основание есть причина, и абсолютное основание, будучи абсолютной причиной, не может иметь начала, или причины. Творение нисходит от вечности, в которой оно
106 было всегда. Но поскольку дарованная вечность была принята лишь в конкретной определенности, то безначальная вечность после своего принятия оказалась начавшейся. Мир не имеет начала постольку, поскольку вечность есть в нем все его бытие; но поскольку вечность принята нисходящим миром как начавшаяся, постольку мир — не абсолютная вечность, а вечность, определившаяся через начало. Вечность мира имеет начало, и вечный мир создан. И не так, что один мир вечно пребывает у Отца, а другой создан через нисхождение от Отца, но один и тот же мир и безначален и принят в своем собственном бытии через нисхождение как начавшийся. У Отца он неизменен и с вечным постоянством в высшем сиянии без всякой омрачающей превратности пребывает тождественным Отцу. Как принятый в своем же собственном бытии через нисхождение от Отца, он переменчив и неустойчиво колеблется в омрачающей превратности. Мир в омрачающей превратности есть как бы переменчивый бог, а мир неизменный, не знающий превратной омраченности,— вечный бог.

Это выражения интеллектуальной сферы, лишенные всей точности, хотя в модусе сообщения интеллектуальных понятий о боге и мире они приближаются к точности. Точнее о невыразимом боге говорит тот, кто называет его живущим в неприступном свете духовности над всяким утверждением и отрицанием, над всяким полаганием и снятием, над всяким противоположением, изменением и неизменностью, о чем подробнее в другом месте [13]. Но так говорить о несказанном боге — значит говорить на языке, который выше всякой речи и всякого молчания и в котором молчание говорит, а этот язык не от мира сего, но от вечного царства. Поэтому в выражениях, какими мы сообщаем свои понятия в нашем мире, апостол говорит, что богу несвойственно изменение и превратная омраченность, потому что он есть вечный свет, в котором нет никакой тьмы. 107

4 108

Теперь нам остается продумать то выражение апостола, где он называет бога Отцом светов. Он не говорит, что бог есть свет, но — Отец светов; и конечно, он не хочет сказать, что тот, кого он считает Отцом светов, есть тьма, но он — источник светов.

Мы считаем существующим то, что достигает нашего сознания; мы не воспринимаем бытия того, что нам никак не является. Тем самым все вещи суть явления, или некие светы. Но поскольку Отец и источник светов един, все вещи суть явления лишь единого бога, который, хотя он и един, не может являться иначе как в разнообразии,— ибо как может проявиться бесконечная сила, если не в разнообразии? Если у ученого, например, мощный и деятельный интеллект, он не может проявиться иначе как в разнообразии многих рассуждений; от такого интеллекта, как бы от Отца светов, нисходят разнообразные светы разумных суждений, чтобы он мог так явить себя [14]. 109

Единица, простое начало числа, обладает величайшей и необъятной силой, явление которой обнаруживается только в разнообразии нисходящих от этой силы чисел. Простейшая точка обладает необъятной силой, которая дает о себе знать — как бы в разнообразных светах — только в нисходящих от этой простейшей точки количествах. Настоящее (praesentialitas) обладает простейшей необъятной силой, которая может быть

охвачена только во временной последовательности. Со своей стороны все вещи по числу — в единице, по количеству — в точке, по временной последовательности — *в теперь* настоящего момента, а по всему тому, что они суть, чем они были и могут быть,— в бесконечной силе всемогущества. Ибо наш бог есть абсолютно бесконечная, полностью актуальная сила, которая, желая по благости своей природы явить себя, дает нисходить из себя разнообразным светам, так называемым теофаниям, и во всех светах делает известными богатства сияния своей славы.

110 Это рождение, которое происходит, таким образом, «по воле»[15], не имея другой причины, кроме благости бога, совершается «словом истины». Слово истины есть абсолютное разумное основание, или абсолютное искусство, или логос, который можно называть светом всякого смысла. Отец светов по воле родил в этом свете — Слове, первородном Сыне, высшем явлении Отца,— все нисходящие явления так, что [в Сыне] как высшей силе и крепости единения явлений свернуто заключены все явленные светы. В абсолютном сыновстве — как бы любое могущее развернуться сыновство, в универсальнейшем искусстве — все, что только может быть развернуто искусством, в абсолютном основании, или различительной способности,— какой угодно различительный свет.

111 Родил он нас в этом слове вечного искусства и явленности для того, чтобы, принимая в нисхождении являющий его свет, бесконечное Слово, насколько можем такое принять, мы были «неким начатком Его творения». Принятие явления Отца в Слове при нисхождении представляет, таким образом, начаток творения. Мы суть некоторый начаток его творения благодаря тому, что по-своему принимаем слово истины, в котором он нас родил. Выше достаточно показано[16], что благодаря принятию в нисхождении вечный и универсальный свет становится начатком частного творения, и так возникает творение, имеющее некий первичный начаток в Слове истины. Мы род бога, потому что он нас родил; но он родил всех нас в едином Сыне, который есть Слово истины. В нем он и дал нам иметь «некий начаток Его творения». Так в слове, логосе или искусстве человечности все люди рождены таким образом, что через рождение человечности принимают

себя самих как некий начаток частного человеческого существования. И так же через рождение универсальной истины все истинное рождено таким образом, что является неким начатком сотворенных родителем вещей[17]. Или еще. Все вещи, какие только существуют, существуют постольку, поскольку истинны,— ведь ложное не существует,— а тем самым при вечном рождении истины они рождены вечно и, как таковые, суть сама вечная сила истины. От нее они принимают, являясь во временной последовательности, себя самих как «некий начаток творения» порождающего Отца. Это подобно тому, как ветвь дерева, которая теперь вот начала расти на дереве, была еще прежде рождена в семени не в виде ветви, а в виде семени: в истине логоса семени была истина ветви; истина семени есть истина ветви [18]. Соответственно истина силы [семени] вмещает начаток становления семени в качестве чего-то [определенного], например ветви, которая, происходя из силы семени, есть как бы его творение. Истина ветви, которая всегда была рождена в истине семени вместе с семенем, достигает теперь явленности, обнаруживая своим явлением силу семени, своего отца.

Итак, мы ясно видим, что Сын божий есть истинное обнаружение (ostensio) Отца в его абсолютном всемогуществе и бесконечном свете. А всякое творение есть обнаружение Отца лишь в меру своей разнообразной и конкретно ограниченной причастности явлению Сына, причем одни творения обнаруживают его туманнее, другие отчетливее, соответственно разнообразию теофаний, или богоявлений.

5 112

Прибавлю еще одну необходимую вещь о самих дарах просвещений. Это — разные дары единого всесовершающего божественного духа. Бог, чистейший акт, есть тем самым и бесконечное совершенство. В нисхождении он принимается не как он есть, а лишь в потенции. Так, при нисходящем рождении рождаемое не принимает от отца совершенную зрелость человека, но в семени отца человек лишь в потенции; [зрелое] дерево тоже не принимается нисходящим от него плодом, а пребывает в своем семени лишь потенциально. И вот как Отец в Слове истины порождает все, так в Духе, исходящем от Отца и Сына, все достигает совершен-

ства зрелости. Ведь именно Дух «наполняет», то есть приводит к совершенной полноте, «Вселенную и все, также и обладающее знанием слова»[19]. В Отце все вещи пребывают отче, в Сыне — сыновне, в святом Духе — усовершительно; в Отце все вещи имеют сущность, в Сыне — потенцию, в святом Духе — действование (operationem). Бог-Отец есть все во всем, бог-Сын может все во всем, бог-Дух делает все во всем.
113 Причем действование Духа исходит от этого бытия и этой возможности.

Дух производит совершенную полноту бытия в существующем, совершенную полноту жизни в живущем, совершенную полноту сознания в разумных существах. Единый Дух, бог преблагословенный, производит все это так, что каждое творение через усовершение поднимается, насколько допускает устройство его природы, к обожению[20], то есть к пределу своего успокоения. Темное и телесное бытие успокаивается в живом, живое в интеллектуальном, интеллектуальное — в истине, которая есть бог, так что все телесные сущности снова стекаются в своем начале через посредство живущих, а живущие — через посредство интеллектуаль-
114 ных. Интеллектуальные сущности суть те, через которые низшее проистекает от бога и снова востекает к нему. Сама по себе интеллектуальная природа тоже имеет разные ступени нисходящего принятия, как в числе простое числовое нисхождение достигает полноты в десятке (а десятая ступень нисхождения есть начало составного числа, конец простого и второе единство); словом, есть десять ступеней интеллектуальной природы, и первая — свободнее и намного яснее в акте обладания богом, последняя погружена в телесную тьму, почему и называется человеческой (humanus); она минимальна в акте, но велика в своей виртуальной по-
115 тенции[21]. И поскольку наш интеллектуальный дух не достигает покоя, пока не воспримет своей интеллектуальной природой того, для чьего восприятия принял интеллектуальное бытие, то, чтобы он мог перейти от силы своей потенции к действительности, усовершающий дух представляет ему многие светы. Ведь все сотворенные вещи суть некие светы для выведения интеллектуальной силы в акт, чтобы в дарованном ей таким образом свете она могла прийти к источнику светов.

Человек видит, что творения разнообразны, и само это разнообразие просвещает его, ведя к сущностному свету всех творений. Так, когда он видит, что одно 116
творение существует без жизненного движения, другое живет, третье мыслит, его тотчас озаряет, что абсолютная сущность творений и не существует, и не живет, и не мыслит таким-то вот образом: ведь если бы сущности творения была присуща жизнь, не было бы неживых творений, а если бы сущности творения было присуще мышление, среди творений не было бы камня или дерева. Значит, понимает он, среди всего воспринимаемого в разнообразии творений нигде нет этой сущности; и поскольку всякое творение есть нечто конкретно определенное, то сущность всего есть не нечто, а лишенное определений ничто из всего.

Точно так же ты видишь разнообразие форм; и значит, сущность не есть ни одна из таких вот форм.

Одни творения велики, другие малы, одни выше, 117
другие ниже, одни были, другие будут, одни здесь, другие далеко, и так далее в отношении любого мыслимого различия; значит, сущность ни протяженна, ни велика, ни мала, ни в высоком или низком месте, ни в прошлом или будущем времени, и так далее.

Ты видишь, что многие вещи входят в род элементов, многие в растительный, многие в ощущающий род, и что эти роды различны; значит, сущность не есть ничто из них.

Внутри каждого рода ты видишь многие виды, например в роде живых существ вид людей, львов, лошадей и так далее; значит, сущность рода живых существ не есть какой-то из всех их видов, но — ни один из этих видов.

Ты видишь, что люди разные, — этот был, тот рож- 118
дается, этот молод, тот стар, этот немец, тот француз, этот мужчина, та женщина, этот высок, тот мал, этот слеп, тот зряч, этот белый, тот черный, и так далее о всех прочих, потому что в каждом, кого ни рассмотреть, есть различие; значит, ничто ощущаемое, зримое, осязаемое и так далее не принадлежит к сущности человека. Человечность не есть поэтому ничто из того, что можно постичь в каждом человеке, но человечность есть простейшая сущность, которая в своем видовом определении принимает родовую сущность [живых существ] и в которой как в простейшей силе заключено

все то, чему индивидуально причастно разнообразие людей. Человечность есть как бы отец светов разных людей, и одна и та же сущность [частного человека] Платона пребывает в человечности над всякой чувственной и временной относительностью, а в Платоне — в чувственной и временной относительности. И так далее в отношении всего.

Или еще. Сущности ощущаемого пребывают в видах неощущаемо, сущности видов пребывают в родах вне видовых определений, а родовые сущности пребывают в абсолютной сущности, которая есть бог преблагословенный, без родовых определений.

119 Есть и другие светы, которые льются через божественное просвещение и ведут интеллектуальную потенцию к совершенству. Таков свет веры, которым просвещается интеллект, чтобы он мог подняться над всякой рассудочностью к постижению истины. Ведомый этим светом и веря, что он может достичь истину, которую не в силах достичь с помощью рассудка, этого как бы своего орудия, ум в некоем боговдохновенном порыве оставляет свою немощь и слепоту, ради которых опирался на посох рассудка, и убеждается, что, укрепленный словом веры, сам может двигаться в неложной надежде достичь обетований своей крепкой веры, к обладанию которыми он устремляется по пути любви. В этом — озарение апостола, без колебаний провозглашающего, что верующий и просящий достигнет премудрости [22].

120 Наша интеллектуальная сила потенциально обладает поистине несказанными богатствами света. Поскольку они в потенции, мы не знаем, что они у нас есть, пока какой-нибудь интеллектуальный свет, выступивший в акт, не откроет их нам и не покажет способ претворения их в действительность. Так на поле бедняка лежат в потенции большие богатства, которые он нашел бы, если бы знал, что они там есть, и должным образом искал их. Там и шерсть, и хлеб, и вино, и мясо, и все прочее, чего он желает, а глазами он этого не видит. Но вот рассудок, как бы свет откровения, дает ему понять, что они там есть, то есть что с помощью овечки он получит шерсть, с помощью коровы — молоко, с помощью виноградной лозы — вино, с помощью пшеницы — хлеб, а разные опытные земледельцы открывают ему свет науки о том, как надо хорошо воз-

делывать поле. В свете их науки бедняк с верой приступает к делу и приобретает плод чувственной жизни.

Подобно этому в потенции интеллектуального поля 121
есть все, что питает интеллектуальную жизнь, лишь бы правильно возделывать его, то есть должными упражнениями и приемами приводить к выражению его силы; а для культуры возделывания нам завещаны разнообразные озарения теми, кто ревностно старался о таком духовном возделывании (intellectuali culturae),— посвятившими себя добродетели мужами, оставляющими тьму этого мира и полагающимися на интеллектуальный свет. Через них податель светов открыл нам потаенное сокровище, открыл способ хранить наше поле — то есть законы и заветы,— вырывать сорные травы, не приносящие плода жизни, а мешающие и вредящие его плодородию, и насаждать и выращивать на этом поле дерево жизни. Таковы Моисей, пророки, философы и апостольские мужи.

Но слово всех их есть свет, принятый лишь через 122
нисхождение абсолютного Слова. И не было такого света, который был бы самим бесконечным светом Отца, пока это Слово без всякого ограничивающего определения не явилось чувственно в господе нашем Иисусе Христе. Мы рождены в этом «Слове истины» как сыны света, потому что он открыл, что в нас, внутри нас есть богатства славы вечного царства, научил нас через умерщвление чувственного мира достигать духовного бессмертия и явил нам самого себя, чтобы в его свете — а он есть «Слово, ставшее плотью» — мы обрели свет Отца нашей жизни, ведь Иисус и есть Отчий свет, просвещающий всякого человека и восполняющий своим светом то, чего нам недостает для достижения сладостной жизни успокоения в нем и через него, вовеки благословенного[23].

ДИАЛОГ О СТАНОВЛЕНИИ 141

1

Конрад. Часто нам бывают приятнее разнообразные, пускай не такие уж ценные блюда. Поэтому, хоть ты уже преподнес щедрый дар, доставляющий душе способ к неиссякаемому пропитанию, не сочти, пожалуйста, за труд, если я потребую еще другой вкусной для меня пищи.

Николай. Ты уже давно знаешь про меня, Конрад, что я с неслабеющим влечением стремлюсь к непостижимому и рад, когда меня или подстегивают вопросами, или раззадоривают возражениями. Так что говори.

Конрад. Сразу приходит в голову много важных и трудных вещей. Извини, если буду говорить не по порядку.

Николай. Твоя воля, поступай как хочется.

142 *Конрад.* Во-первых. Не знаю, правильно ли мое предположение, что предел разысканий у всех мудрецов — единое начало: когда в своем восхождении через разные потоки и озера они приходят к источникам, то останавливаются, а у предела так же нет предела, как у начала — начала[1]. Но где начало и предел совпадают, там ведь и середина обязательно должна с ними совпасть, а серединой представляется опять то же самое, в котором все — оно же, как говорит пророк Давид: «В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук; они погибнут, но Ты — тот же»[2]. Скажи, верно ли такое предположение.

Николай. Как нельзя больше. Но остается узнать, что ты имеешь в виду.

143 *Конрад.* Мне кажется удивительным, что **тот же** — причина всех вещей, а они так разнообразны и противоречивы. Словом, вопрос касается становления всех вещей, и мне очень хотелось бы услышать от тебя об этом что-нибудь, по возможности краткое и легкое.

Николай. Хочешь, чтобы труднейшую и непонятнейшую вещь, от которой отступились все древние, я, самый недалекий из всех, сразу разъяснил тебе в легком сокращении?

Конрад. Я знаю, что по твоему учению ничего нельзя ни постичь, ни выразить как оно есть,— тем более о становлении (genesi) и божественный Моисей, и многие другие говорили по-разному, так что трудность получилась уже от разнообразия предположений,— но все-таки надеюсь услышать что-нибудь питательное.

Николай. Писавшие о становлении разнообразно выразили, говоришь, **то же.** Зачем же удивляться, что **то же** — причина разнообразных вещей?

Конрад. Потому что для **того же** представляется естественным производить при становлении **то же**[3].

Николай. Правильно. Вот и получается, что от абсолютного **того же** все вещи суть именно то, что они суть, и так, как они суть.

Конрад. Не понимаю, разве что объяснишь полнее.

Николай. Ты раньше говорил, Конрад, что знающим делает вдумчивое внимание. 144

Конрад. Да, признаться, я всегда считал, что разницу между невеждой и знающим создает только вдумчивость и внимание.

Николай. Так вдумайся в обсолютное **то же,** и сразу увидишь, что это абсолютное **то же,** поскольку оно **то же,** постольку вечно. Абсолютное **то же** не может быть от другого; ведь если, как говоришь, **тому же** естественно производить при становлении **то же,** другому [естественно производить] другое, так что из другого никак не может получиться абсолютное **то же.**

Конрад. Понимаю.

Николай. Поэтому оно вечно, просто, беспредельно, бесконечно, неизменно, неразмножимо и так далее.

Конрад. Если внимательно подумать, то действительно, невозможно этого отрицать. **То же** обязательно вечно, раз **то же** не может происходить ни от чего другого. А беспредельно оно потому, что вечно. Так и с бесконечностью и неизменностью: изменение — от другого, а **то же** само по себе означает невозможность изменения. Так и с неразмножимостью, раз множество без появления других невозможно. Я, конечно, это утверждение принимаю; оно самоочевидно.

Николай. Обрати еще, пожалуйста, внимание, что в 145
другом месте бог называется «один и тот же» [4]. Глубоко вникли в значение слов те, кто предпослал «тому же» «одно», как бы давая понять, что тождество ниже единого [5]. В самом деле, всякое **то же** — единое, но не наоборот. И бытие, и вечность, и вообще все не-единое они ставили поэтому после простого единого, особенно платоники. И все-таки попытайся, поднявшись над **тем же,** как мы рассматриваем его в этом выражении, помыслить абсолютное **то же,** о каком говорит пророк,— абсолютное **то же,** стоящее над всяким различием и противоположением, поскольку [даже они в нем] суть **то же.** Невыразимое **то же** ни для чего **другого** поэтому и не тождественно и не отлично, ведь в нем все — **то же:** универсальное и частное в **том же** — то же самое; единство и бесконечность в **том же** —

то же самое, равно как действительность и возможность, сущность и бытие. Даже бытие и небытие в абсолютном **том же** с необходимостью суть то же самое.

Конрад. Когда внимательно продумываю, мне это делается ясно; ведь действительно, если многие люди называют вещь существующей, они говорят **то же,** и подобным образом они скажут **то же,** если назовут ее несуществующей. Я поэтому понимаю абсолютное **то же** таким, что в нем нельзя обнаружить противоположность, которая **тому же** несвойственна, так что все другое, разное, противоположное, составное, определенное, общее, видовое и прочее этого рода следует далеко позади его тождества.

146 *Николай.* Верно понято, Конрад. Ведь когда мы говорим, что разное разно, мы утверждаем, что разное тождественно себе самому; поистине разное только и может быть разным через абсолютное **то же,** в силу которого все существующее есть то же самое для себя и другое для другого. Но все, что то же самое для себя и другое для другого, не есть абсолютное **то же,** которое для другого и не то же,— потому что как сочетать то же для другого с абсолютно тем же? — и не отлично,— потому что как разность может быть присуща абсолютному **тому же,** которое предшествует всякому различию и инаковости?

Конрад. Понимаю. Ты имеешь в виду, что нет такого сущего в мире, которое не было бы тем же для себя и другим для другого, а значит, ничто такое не есть абсолютное **то же,**— хотя само это абсолютное **то же** не отлично ни от чего, тождественного себе и отличного от другого.

147 *Николай.* Правильно. Абсолютное **то же,** которое мы и называем богом, не состоит в числовой соразмерности ни с чем другим; например, нельзя сказать, что бог и небо — это несколько вещей, или две, или неодинаковые, или разные, равно как небо не есть абсолютное **то же,** раз в качестве неба оно другое для земли. Но абсолютное **то же** есть актуально форма всякой формируемой формы, и форма не может поэтому быть вне **того же.** Что вещь та же самая для себя, тому причиной форма, а другая для другого она из-за того, что ее форма не есть само по себе абсолютное **то же,** то есть форма всякой формы. Начало, середина и конец всякой формы — абсолютное **то же,** и абсолютный акт

всякой возможности — опять-таки безотносительное, неизменное **то же,** в котором универсальное не противоположно частному, раз то и другое идет уже после него: ведь универсальное есть то же для самого себя и другое для частного, и частное так же. Словом, абсолютное **то же** возносится и над всеми универсалиями интеллектуальной области, и над реально существующими индивидами.

Конрад. Когда думаю о несомненном самотождестве (esse idem sibi ipsi) каждой вещи, вижу, что абсолютное **то же** дает приобщаться к себе всему. Если бы абсолютное **то же** было для вещей другим и отличным, они не были бы тем, что они суть, потому что разве каждая из них была бы **тем же** для себя самой, если бы абсолютное **то же** было для них отличным, отдельным или другим? А с другой стороны, если бы вещь, причастная **тому же,** стала тем же, чему она причастна, то как она могла бы оставаться отличной от другой, которая для самой себя ведь **то же**?

Николай. Остро схвачено. И пусть, как оно ни 148
глубоко, тебя не сбивает с толку соображение платоников, что первое неприобщаемо поднимается над всем: пойми, что вещи тождественно приобщаются к абсолютному единому в тождестве, которое, как они говорят, идет за первым абсолютным единым. Достаточно тебе того, что, как бы ни совершалось приобщение, все тождественно себе самому только от того, от кого все, то есть от абсолютно **того же.** Впрочем, поскольку ты и раньше уже часто слышал от меня подобные вещи, будем считать, что в легком сокращении абсолютное **то же** я тебе изложил.

Попробую теперь еще прояснить кое-что из сказанного. Ты говорил, что для **того же** естественно производить при становлении **то же.** Я, согласившись, вывел отсюда то обстоятельство, что все как угодно несхожие и разные вещи суть то, что они суть, и тем способом, каким они суть. Наверное, это тебя удивило, но легко и с краткостью постараюсь тебя из этого удивления вывести.

Конрад. О, ты меня очень обрадуешь, если, как обещают твои слова, сделаешь это понятным для меня образом.

Николай. Сам рассудишь, исполню ли обещание. 149
Так вот, во-первых, нельзя сомневаться, что **то же**

отождествляет (identificare); **и в** самом деле, разве **то же** могло бы как таковое разнообразить, если даже различие в абсолютном **том же,** далеко опережающем всякое различие, есть **то же**? Словом, **тому же** естественно при становлении только отождествлять, или делать тем же самым. Недаром и всякая вещь, поскольку она **та же** для себя самой, отождествляет; скажем, понимание понимает, видение видит, жар греет, и так далее. Но **то же** неразмножимо, и всякое отождествление происходит поэтому в уподоблении ему: **то же** зовет **не то же** к **тому же.** Поскольку **то же** неразмножимо и для нетождества недосягаемо, **не то же** возникает в обращении к **тому же**[6]. Оно обнаруживается тем самым в уподоблении: когда абсолютное бытие, которое есть абсолютное **то же**, зовет не-сущее к **тому же,** то из-за недосягаемости неразмножимого абсолютного бытия для не-сущего оказывается, что несущее возникло в обращении к абсолютному бытию, то есть в уподоблении **тому же**[7]. Но уподобление означает некое совпадение нисхождения **того же** к **не тому же** и восхождения **не того же** к **тому же.** Творение, или возникновение (genesis), можно поэтому считать таким уподоблением абсолютному бытию, когда последнее в качестве **того же,** отождествляя, зовет ничто, или небытие, к себе. Поэтому святые и называли творение подобием и образом бога.

150 Опять-таки поскольку единство, совпадающее с абсолютно тем же, неразмножимо — ведь **то же** есть и единство,— то из-за недосягаемости абсолютного неразмножимого тождества для неединого последнее может существовать только в множестве. Когда абсолютное **то же,** которое есть и бытие, и единое, и бесконечность, зовет к себе **не то же,** уподобление ведет к возникновению множества, разнообразно приобщающегося к **тому же.** Иначе говоря, множественность, инаковость, разнообразие, отличие и прочее подобное возникает из-за того, что **то же** отождествляет. Отсюда и порядок, то есть причастность к **тому же** в разнообразии; отсюда гармония, разное воспроизведение того же. Все, как ни полно различий, созвучно и согласно **тому же,** и в этом созвучном возглашении — уподобление.

151 Так космос, или красота,— другое название мира — возник в порыве к более ясному воспроизведению не-

достижимого **того же.** Разнообразие вещей, тех же самых для себя и других для другого, обнаруживает недосягаемость непостижимого **того же,** потому что **то же** просвечивает в них тем больше, чем в большем разнообразии вещей развертывается его недостижимость; недостижимость совпадает с абсолютно **тем же**[8]. Так что я правильно сказал: все вещи суть то, что они суть, способом, каким суть, потому что **то же** отождествляет. Вот тебе совершенное логическое следование: абсолютное **то же** есть, и, значит, все вещи суть то, что они суть, способом, каким суть, так что нет никакого другого основания или причины всех вещей, кроме того, что **то же** отождествляет. Поистине, видя, что бесчисленные вещи причастны этому абсолютному основанию, раз каждая вещь та же для себя самой и обладает тем более совершенной способностью делать все тем же, чем сама более **та же,** и одновременно замечая, что каждая вещь другая для другой, ты легко понимаешь, что все вещи суть то, что они суть, поскольку, призываемые абсолютным **тем же** к недостижимости того же самого, они в стремлении уподобиться ему оказываются именно такими, каковы суть.

Можешь теперь к той же причине, то есть к **тому же,** в меру сил ума возвести совершенство ступеней сущего, его сил и действий, его число, вес, меру и таким путем убедиться, что порождения, уничтожения, изменения и прочее в этом роде происходят оттого, что **то же** отождествляет. Когда для яснейшего воспроизведения недосягаемости, которая совпадает с абсолютным **тем же,** сущее соревнуется в уподоблении **тому же** путем отождествления себя с самим собой и, значит, резкого расподобления с каждым другим, так что бесконечность, или недосягаемость, развертывается в максимально доступной для природы приобщающихся яркости этого расподобления, то получается, что приобщение к одной и той же сущности развивает у них противонаправленность сил. Сохраняя тождество самим себе, они в свою очередь стремятся отождествлять — скажем, горячее стремится горячить, холодное охлаждать,— и, поскольку горячее зовет негорячее к тождеству с собой, а холодное зовет нехолодное к тождеству с **собой,** возникает борьба и с ней становление, разрушение и всякая подобная 152

временность, текучесть, неустойчивость и разнообразие движений. Так что, видишь, у всего одна причина.

Если тебе кажется иначе, опровергни сказанное мной ясными доводами. С радостью поучусь. Может быть, в своем беглом, как обещал, обзоре я не все учел, а это часто бывает причиной ошибки.

153 2

Конрад. Ответ более чем удовлетворительный, и не приходит в голову ничего возразить. Больше того, следя за ходом твоих рассуждений, я на опыте ощутил, что непостижимый свет знающего незнания, один и тот же во всем, что ты говорил и сейчас, и неоднократно прежде, становится для меня яснее, когда отражается в многообразии способов объяснения. Во всех твоих учениях дает о себе знать то же самое искусство, приближениями которого они являются, и я узнал сегодня именно только то же самое, что уже
154 часто слышал в других видах. Ведь абсолютное **то же** и есть твой абсолютный максимум, невыразимый и неприступный, причем это невыразимое — причина всего, что можно высказать, и это неприступное — причина всего постигаемого.

Из твоих слов я теперь совершенно ясно понял, что бесконечность, совпадая с непостижимым абсолютно **тем же,** яснее отражается в бесчисленном множестве отдельных вещей: когда количество отдельных вещей, из которых любая — та же самая для себя и другая для другого, превышает всякое исчислимое число, хоть и не достигает недостижимой бесконечности, эта недостижимость бесконечного абсолюта обнаруживается ярче. А поскольку абсолютное **то же** пребывает во всем, раз все тождественно себе самому, то все исполнено разнообразными универсальными, родовыми или видовыми согласиями, а значит, и различиями, обязательно сопровождающими эти согласия из-за недостижимости первоединого. Так, я вижу вечность, непостижимо тождественную абсолютному **тому же,** и происходящее от нее неисчислимое разнообразие длительностей, превышающее всякую рациональную меру, с тем чтобы непостижимость вечно **того же**
155 отразилась в них с большим совершенством. В неспособности учесть это я усматриваю возможную причину неудач всех исследователей становления вещей. В са-

мом деле, понимая, что длительность мира неизмерима разумом, некоторые сочли его вечным, тогда как вечность — это абсолютное **то же**, не охватываемое никакой длительностью и лучше обнаруживающее свою неприступность в неизмеримой длительности. По-моему, они обманываются, подобно тому как если бы глаз решил, что какое-то тело, причастное сферической форме в своей видимой части, есть совершенная сфера, поскольку он не видит, что это не сфера,— ведь одним взглядом разглядеть сферу глаз не может. Но как воспринять зрением сферичность мы можем только с помощью сопоставительных действий рассудка, так и здесь мы обязательно должны прибегнуть к помощи высокого интеллекта, который показал бы нам, что рациональная мера действует лишь по сю сторону вечности и настолько далека от всякой соизмеримости с ней, что из непостижимости той или иной длительности для рассудка еще вовсе не следует вечность обладающей этой длительностью вещи. Рациональные мерки, охватывая временное, не улавливают вещей, свободных от времени, как слух не улавливает ничего неслышимого, хотя в свою очередь рациональность рассудка тоже неуловима для чувственного постижения.

Николай. Прекрасный вывод. Впрочем, что я ду- 156
маю об этом, ты слышал в другом месте[9]. Пока пусть будет достаточно, что мы признаем абсолютное **то же** всеобщей причиной; что абсолютная вечность не охватывается никаким разнообразием неизмеримых длительностей; что в неизмеримости этих длительностей мы узнаем сияние непостижимой вечности и что хотя положение перипатетиков о вечности мира верно, поскольку вечностью они называют нечто недостижимое для измеряющего рассудка, но ближе к истине платоники[10], которые называют мир рожденным и считают вечное **то же** его абсолютным первоначалом, не отрицая в то же время, что неизмеримость его длительности совпадает с его порожденностью. Это и наши святые как нельзя более ясно сказали: мир создан «в
начале», то есть в истоке. Начало, или исток мира, 157
явно не в чем-то другом, но само абсолютное **то же** есть начало, середина и конец мира, причем бог, конечно, сделал началом как длительности мира, так и мира, а через мир и всего существующего в мире не

что иное, как абсолютное **то же.** Как любую часть мира можно постичь как она есть только в абсолютном тождестве, так и его длительность как она есть не может быть охвачена никакой мерой,— ведь разве можно постичь **то же** через другое иначе чем по-другому? Как мерой длительности одного можно измерить длительность другого, когда обе неизвестны и несоизмеримы? Поистине только абсолютное **то же** — точнейшая мера всего измеримого каким бы то ни было образом.

158 *Конрад.* Я легко бы согласился со всем, но только меня останавливает то, что при тщательном сопоставлении всего, о чем повествуется в Моисеевой книге Бытия, можно вывести меру начала мира во времени, придя к тому, что он не достиг еще семи тысяч лет. Хотя в «Естественной истории» Плиния и еще у многих читаем другое.

Николай. Я глубоко чту писания Моисея и сознаю их величайшую истинность, когда сосредоточиваюсь на намерении писавшего. Что бог сотворил мир и человека по своему образу и «хорошо весьма»; что грех вошел в человеческий род через человека, а не через творца и бог многими посредствами, пророчествами, обетованиями и дарами старался отозвать человека с дурного пути, на который его толкнули первые родители, не бог; что призванного им человека он вооружил законами для сопротивления испорченной наклонности; что сверх всего этого он дал ему еще и обетование богосыновства в своем Сыне,— все это, когда думаю о самом боге, в чьих руках обожение, я совершенно и со всем постоянством признаю и подтверждаю, и вовсе не потому, что христианин или связан законом, а потому, что думать иначе запрещает разум.
159 Но там, где Моисей по-человечески выражает способ, каким бог это сделал, я считаю, что он применил искусство и выразил его тем способом, каким истина может восприниматься человеком. Впрочем, обычно пользуясь человечески доступными способами с целью по-человечески наставить человека, Моисей иногда, как ты знаешь, выразившись применительно к человеку, добавляет в своем месте вещи, по которым понимающие могут понять, что выражения применительно к человеку — это просто человеческое уподобление непостижимого способа божественного творения. Напри-

мер, когда он открывает, что бог никак не принадлежит к вещам, которые можно увидеть, изобразить или изваять, что человеку он видим только по последствиям, которые суть «задняя его», и что при его бесконечном могуществе его деяния не имеют временной продолжительности[11], то это достаточно показывает, что Моисей описывал невыразимый способ божественного творения фигурально, применительно к человеку. Мудрецы, говорящие о сотворении невидимым богом сразу всего, не противоречат поэтому мысли законодателя Моисея, как не противоречат ему и многие другие, придумавшие другие способы выражения. Такому пониманию он сам как нельзя больше способствует тем, что, говоря о человеке, называет его Адамом — название, свертывающее в своем значении человека вообще, будь то мужчина или женщина[12].

Из-за вышесказанного и еще многого другого, что 160
уместнее было бы рассмотреть в другом месте, иудеи постановили хранить начало книги Бытия мудрецам, чтобы его буквальная поверхность[13] не смущала новичков. Более опытные в богословствовании и знающие непостижимость способов божественного бытия мудрецы не смущаются, если способ изображения оказывается уподобительным и приспособленным к ограниченному пониманию слушателей. Сами они, насколько для них возможно, освобождают его от этой ограниченности и начинают видеть во всем только абсолютное то же и его отождествление; их поэтому нисколько не смущает ни расхождение историй, обоснований, сроков, имен, лиц, людей, ни противоположность течения рек, согласно повествованию вытекающих из середины рая, ни что бы то ни было другое, пусть даже и более абсурдное. Наоборот, чем абсурднее вещи, тем более сокровенные тайны они из них извлекают, как сможешь найти у занимавшихся этой частью книги Бытия святых величайшего ума, если почитаешь Амвросия «О рае», его же толкование на Шестоднев, Василия, Августина, Иеронима и подобных. Все они хотя, кажется, и расходятся во многом, но в главном заметно сходятся, подобно философам, пускай не все принимают принятого там способа повествования буквально. Все их соображения относительно этого способа я принимаю в качестве [необходимо разных] у

разных мудрецов представлений о невыразимом божественном способе, но только в случае, если сам обращаюсь к **тому же**, что каждый пытался уподобительно изобразить, и успокаиваюсь в нем.

161 **3**

Конрад. Очень приятно слышать от тебя это о начале Книги Бытия. Иначе говоря, замысел законодателя, как я понял, был единым, его высшую истинность ты признаешь вслед за всеми мудрецами и только не отрицаешь повествовательную историчность способа выражения, поскольку говоришь, что ради слушателей, для принесения плода, он был приведен к такой историчности (historice redactum), хотя ни помыслить, ни выразить способ божественного творения человеку невозможно иначе как с помощью разнообразных уподоблений.

162 Но вот наш пророк Давид, чьи слова об абсолютном **том же** ты подробно объяснил, в другом месте говорит, что «словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — вся их сила» [14]. Очень прошу тебя истолковать мне его, если это уподобление уместно, тем более что оно не кажется слишком уж в корне отличным от Моисеевых изображений.

Николай. Предположение о способе, каким все существует, пытался высказывать каждый, но мудрейшие философы говорят, что от бога, чистейшего интеллекта, вполне и совершенно выступившего в акт, природные формы вещей возникли так же по решению воли, как по решению архитектора, которому повинуются его инструменты, возникает форма здания. Да, впрочем, если на то пошло, выше было показано, что всякий деятель, будучи **тем же** для самого себя, отождествляет; значит, всякий вообще деятель в своей деятельности в какой-то степени уподобления воспроизводит (repraesentat) творение.

163 *Конрад.* Разумеется, но в одном действии яснее, чем в другом, и поэтому прошу у тебя для руководства какое-нибудь более близкое подобие.

Николай. С удовольствием, насколько сейчас приходит в голову. Ты, наверное, видел, как художник-стеклодув делает вазу.

Конрад. Видел.

Николай. Вот тебе хорошее руководство. Стеклодув подбирает материю. Потом он с помощью огня делает ее в печи пригодной для обработки. После через посредство железной трости, к которой присоединяется материя для принятия благодаря воздействию художника задуманной в уме учителя формы, мастер вдувает свой дух, входящий в материю, и через посредство такого духа, производящего в материи движение в соответствии с замыслом учителя, художник делает стеклянную вазу из материи, которая была лишена какой бы то ни было формы вазы. Форма образует материю до той определенности, когда возникает такая-то ваза такого-то вида, так что материя, подчинившись теперь форме, лишается универсальной возможности стать какой угодно формой вазы,— эта универсальная возможность теперь связана действительностью ее вида. Впрочем, если художник из такой вазы такого вида вознамерится сделать другую другого вида, убедившись, что ни эта ваза, ни ее части, поскольку они ее части, не находятся в отношении возможности к тому, что он замыслил,— из-за того, что любая законченная вещь представляет цельную завершенность и ее части суть части ее цельности,— то он заставляет эту вазу или ее обломки вернуться в первоначальную материю, устраняя связывавшую ее действительность формы, и когда после этого материя благодаря расплавлению придет к текучести, то есть к универсальной возможности, снова делает из нее другую вазу.

Вот подобие, пусть очень отдаленное, того, как бог произвел в бытие все вещи,— хотя он, конечно, не берет возможность вещей из чего-то не им созданного. Если вдуматься, природа при создании чувственно постижимых форм так же пользуется солнечным теплом, как стеклодув — огнем; она действует так же, как дух стеклодува; и природа так же управляется умом всевышнего художника, как дыхание мастера — его замыслом. Легко можешь вывести отсюда и это, и многое другое. 164

Конрад. Ты дал прекрасное подобие происхождения чувственных вещей; я как бы в наглядном примере вижу, что природа — начало движения, что тепло — инструмент природы, что место есть как бы печь; тепло есть как бы нож, а место — ножны. Начинаю понимать

отсюда многое о природе: она находится внутри, в центре. Если можешь, приведи здесь, пожалуйста, более универсальное уподобление.

165 4

Николай. Если подумать, могут представиться многие достаточно уместные примеры. Но все-таки, по-моему, среди известных нам действий обучение — очень близкое подобие универсального способа творения, недаром и Моисей, и Давид, и другие пророки брали его как близкое изображение божественного творчества. Чтобы призвать необученного ученика к тождественности знания, учитель призывает молчание к тому, чтобы оно стало словом (vocem) по подобию его замысла,— и в уподоблении замыслу наставника возникает молчание [15]. Это уподобление есть интеллектуальное слово, изображаемое в рассудочном слове, которое изображается в чувственно воспринимаемом. Чувственно воспринимаемое слово как звучащее возникает из того молчания, проходя ступени от смутного звука до отчетливого членораздельного голоса. На большем отдалении от голоса учителя слышен соответственно только некий смутный звук. Звук представляет возможность, или подходящую материю для звучащего слова. Когда из молчания вызывается звучащее слово, сперва возникает поэтому звук в качестве возможности голоса, причем эта возможность, звук, не есть ни молчание, ни сформировавшееся слово, а только формируемое. После из смутного звука возникают элементы, затем —комбинация элементов в слоги, слогов в речения, речений в речь. Все это при вызывании звучащего слова из молчания явно возникает в таком порядке, хотя слух не улавливает как следует различий предшествования и последования [16].

166 Дальше. Произносимое наставником слово заключает в себе трехсложный порядок. А именно, одно и то же слово, во-первых, чувственно; совершенно не знающие языка воспринимают его только чувственным слухом. Это — способ восприятия животных; все животные наравне с не знающим языка человеком не улавливают ничего, кроме членораздельного звука. Потом, то же самое слово осмысленно, поскольку понимается знающими язык. Язык доступен только разуму, и речь наставника внятна только человеку,

но не животным. С другой стороны, грамматик может воспринимать только речь, а не мысль учителя, пытающегося в этой речи объяснить какое-нибудь математическое или богословское понятие. Это тебе второй, рассудочный порядок существования единого слова учителя. Наконец, из того, что математик или богослов видят в слове учителя его мысль, ты заключаешь об интеллектуальном слове, слове третьего порядка, которое несет ближайшее подобие мысли учителя.

Со стороны звучания слова ты видишь еще, что у 167
учителя есть некая сила дыхания, из которой обязательно должны происходить разнообразные движения языка, губ и других орудий, чтобы получилось звучащее слово. Таким образом, двигатели — у поэтов они называются Музами — горла, языка, губ, челюсти разнообразно приобщаются к дыханию произносящего, становясь разнообразно движущимися орудиями дыхания, служащими тому же самому замыслу произносящего.

Так что пророк уместнейшим образом уподобляет творение «слову и духу уст». Наверное, это имеет в виду и сам святой Моисей, когда тоже изображает сотворение мира по подобию словесного изречения. «Сказал Бог: да будет свет, и стал свет»,— говорит он, приравнивая легкость, с которой творит бог, произнесению
слова. Кроме того, и несказанное максимально таин- 168
ственное имя бога, называемое у греков тетраграммой, потому что его начертание состоит из четырех еврейских букв, и произносимое как **Иегова,** считается несказанным, может быть, потому, что свертывает в себе всякое звучание голоса наподобие источника всякого могущего быть сказанным слова; несказанное слово как бы светится во всяком говоримом слове как причина [17].

Этот уподобительный образ истечения сущего из первоначала дает возможность добывать чрезвычайно полезное знание обо всем, что представляется достойным рассмотрения в различии, порядке, движении и так далее, если кто вдумается с глубиной и старанием. Или тебе представляется иначе?

Конрад. Не знаю, кому может казаться иначе, чем так, что есть огромная разница — вдумываться в простые плодотворнейшие предания святых пророков

или в исхищрения философов. Поистине с великой легкостью это подобие коротким путем привело меня к созерцанию прекраснейшего порядка вещей — того, что телесное существует ради чувственного различения, чувственное различение — ради рационального, рациональное — ради интеллектуального, интеллектуальное — ради истинной причины, сотворительницы
169 Вселенной. Как раз в этом сравнении (paradigmate) я самым явственным образом вижу, что всякая природа служит интеллектуальной сообразно ступеням уподобления ей. Интеллектуальная — печать[18] истинной и абсолютной причины; всякое сущее через ее посредство достигает источника своего бытия. Ведь чего ищет всякое беспокойство чувств, если не различения, или рассуждения? Чего ищет всякое рассуждение, если не понимания? Чего ищет всякое интеллектуальное понимание, если не истинной абсолютной причины? Все ищут **того же,** абсолютной сути (quid), а ее печати не найти вне интеллектуальной области. Поистине, суть (quiditas) речи учителя можно найти только в интеллекте, где светится истинная причина. Когда математик говорит, что всякий треугольник имеет три угла, равные двум прямым, то даже если ученик усвоил, что это фактически так (quia est), до постижения истинной причины у него еще нет понимания; ум начинает видеть суть с обнаружением причины. А первопричина светится в области интеллекта.
170 Только интеллект имеет глаза для видения сути, и он способен увидеть ее только в истинной причине, источнике всякого желания. Раз все сущее стремится существовать, во всем есть это желание, идущее от источника всякого желания, в котором совпадают в тождестве бытие и влечение. Желание в каждом соответствует его бытию — скажем, рациональное стремится существовать рационально, чувственное — чувственно и так далее, причем наилучшим возможным образом. Все стремится поэтому к наилучшему, но каждое своим способом. Абсолютное благо — одно и то же; присущее всем вещам желание показывает, что все призвано к нему.

171 Вот что я с удовлетворением вывел из твоих слов, радуясь возможности по объясненному мне подобию добывать многие и великие истины о становлении и природе. Но некоторые святые сравнивают мир с пись-

менами книги; расскажи, пожалуйста, что тебе здесь представляется.

Николай. Ни одного создателя изображений (pictorem) не отвергаю, у каждого понимаю **то же.** Мне кажется очень уместным это уподобление мира письменам книги, в которой ни язык, ни начертания букв не известны. Это как если бы немцу какой-нибудь грек подарил книгу, где Платон развернул силы своего ума. Внимательно изучая фигуры знаков, немец может по различию и совпадению начертаний догадаться о некоторых буквах, а по их комбинациям — о разнообразных звучаниях, но о сути в целом или в части — никоим образом, пока ему не откроют его (reveletur). 172
Чем-то таким я представляю мир. В нем скрыто символическое изображение божественной силы, но пускай даже после старательного исследования через пропорции, различия и соответствия и тщательное рассуждение можно прийти к фактическому знанию (ad quia est) элементов и их комбинаций, ни один ищущий сам собой все равно не найдет ни одного имени, никакого собственного смысла букв, слов или их сочетаний, а просто рассудок припишет обнаруживаемым вещам какое-нибудь различительное имя [19]. Моисей прекрасно выражает это, описывая, как Адам, то есть человек, налагает имена вещам, и по ходу истории давая понять, что причиной имени всегда является определенное рассудочное основание [20]. Из-за этого у вещей оказываются разные имена, смотря по различию рассудочного основания, а у одной вещи [разные имена] — от различия в рассудочных предположениях. Эта книга единственно только открывает нам, что написавший все своим перстом «велик и высок», выше всего, что можно высказать; что величию, мудрости и могуществу его «нет конца» [21]; что, если он не откроет, ничего совершенно познать невозможно и что если ум не сообразуется с ним, то ничего не поймет, ибо, только взирая на абсолютное **то же,** можно понять его уподобительные изображения. Никто не может, познакомившись с изображением Сократа, искать по нем причину Сократова знания, если Сократа не знаешь.

173
Скажи, пожалуйста, если изобретатель какого-нибудь, скажем живописного, искусства, не имея достойных преемников и учеников, захочет оставить людям свое искусство и от невозможности лучше передать

неизобразимое искусство живописания обрисует его в книге,— то разве в этой книге ты увидишь не разнообразные фигуры, из которых сможешь предположительно догадаться, что искусство художника было чудным и неведомым? Но само это искусство, простую форму всех фигур, выраженную во всех и в каждой в отдельности, как ты сможешь постичь его зрением, если его нельзя видеть, а можно только понимать умом? А понимания этого искусства у тебя нет. Разве бог-Отец — не источник искусства отождествления, искусства, которое свернуто заключает в себе все искусства и есть абсолютная формирующая суть (formalis quiditas) всех формируемых вещей, именуемая Сыном, Словом, могуществом или премудростью Отца и многими другими именами? Как же это искусство бытия во всем, что им развернуто, может представить себе не имеющий понимания такого искусства, поскольку обладает им только ум бога-Отца, который
174 сам и есть это искусство? Человек явно не может сколько-нибудь постичь эту суть ни отчасти, ни в целом. Когда человеческая мысль доискивается до нее, она отбрасывает свои силлогистические приемы и послушно обращается к светам пророческого откровения и таким путем, презрев полное бессилие своего познания, проникает в то, чего ищет. Так познание своего незнания смиряет, а смирив, возвышает и дает познание. Это великолепно выразил Моисей, описав, как падение человека в незнание, то есть духовную смерть, произошло оттого, что он своей силой попытался сравняться с богом в знании. Может быть, тебе будет полезно продумать это.

175 5

Конрад. Даже очень, потому что здесь мне видится вершина всего. Но раз уж мы затронули столько вещей, которые заключены в словах пророка, а от меня ускользали, то не сочти, пожалуйста, за труд прибавить еще, почему, говорит пророк, небеса сотворены словом, а силы — духом, хотя бог есть абсолютное **то же,** которое и творит все тождественным образом.

Николай. Опыт научил меня, что авторитетность писателя чрезвычайно способствует успеху нашего исследования. Если кто принимает чье-нибудь слово как

некое откровение божественной истины и всеми силами стремится увидеть умом то, во что верит, то, каким бы ни было это слово, в нем повсюду непостижимо приоткрываются сокровища смысла. Недаром глубочайшая вера ведет к высочайшим вершинам, как
ты слышал в «Богосыновстве» [22]. Вот и эти слова пророка я с верой принимаю как близко изображающие становление вещей, стремясь умом рассмотреть его в таком уподоблении, хотя оно остается невидимым. Пророк говорит: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст его — вся сила их», причем, где у нас «Господа», в греческом оригинале стоит невыразимое имя бога, о котором я уже кратко упоминал, что оно произносится **Иегова** [23]. Он показывает, стало быть, что от **Иеговы,** то есть как бы от отца слова,— поскольку оно свернуто содержит все гласные, без которых невозможно никакое звучащее слово,— происходит слово, и от него же и от слова происходит дух, раз говорится о «духе уст его»; «уста» есть как бы совпадение произносящего начала и слова в происходящем от них обоих духе. Вот троица в абсолютном **том же,** без которой **то же** не могло бы отождествлять. Абсолют, таким образом, троичен и един, и мы убеждаемся в этом по его отождествляющему действию. Всякий деятель так же причастен к троичной и единой природе, без чего не был бы деятелем. Об этом ты мог подробно читать в первой книге «Ученого незнания», где мы развернули понимание своего малого ума — но все равно наилучшего даяния божия [24] — относительно Троицы. Многие другие разбирали ее сходным образом, и каждый по-своему превосходно. 176 177

178 Но вернемся к становлению. Пророк, я говорю, дает нам понять, что небеса и что бы то ни было, пришедшее к бытию под именем, по подобию или в смысле неба, произошло как слово господина и повелителя, которое не медлит исполнением, в котором смысл есть повеление и повеление — смысл, которое говорит — и все сделано, повелевает — и все сотворено без малейшего промежутка. Потом, когда небо призвано к существованию, он вдыхает в него действенную силу,— призванность из ничего есть как бы внешнее (extrinsecum) всякой вещи, наподобие покрывающего и облекающего неба, а ее внутреннее (intrinsecum) — обращенность к творцу, как бы выражение богоподобия

твари. В действенной силе вещи светится сила бога, которую он словно вдохнул в вещь, и выражение подобия творцу в этой силе действеннее, чем в ее внешнем образе, в котором она призвана из ничего. Так у живого существа, надо думать, важнее животворная и чувствующая сила, которую вдохнул в него бог, чем облекающее душу небо, то есть тело, призванное из ничего. И так во всем сотворенном мы должны видеть, поскольку оно есть уподобление, внешнее, то есть призванность из ничего, и внутреннее, то есть причастность к истинному бытию. Сущность всякого творения как бы несет в себе эти три: возможность в силу призванности из ничего, действительность в силу причастности к божественной силе и связь обеих.

179 Это и Моисей выражает в своих прекрасных словах: «Образовал Бог человека из праха земного и вдохнул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душой живой»[25],— давая понять в таких выражениях, что земной человек, который называется поэтому Адамом, то есть как бы «земным», в своем внешнем теле призван из праха земного, то есть из природы [четырех] стихий, а в своей внутренней жизненной силе происходит от вдунутого в него (inspiratione) божественного духа, то есть от причастности божественной силе, причем живой человек становится, таким образом, благодаря тому и другому единым подлинным человеком.

180 Пожалуй, не будет совсем уж нелепым под именем неба понимать некий видовой модус, охватывающий [все разнообразное] движение причастной к нему силы. Возьмем пример силлогистической способности рассудка, которая в своей дискурсии конкретизована как вид внутри определенных [силлогистических] модусов так, что первая фигура есть как бы область, сфера или небо этого модуса, и в небе первой фигуры, как бы во вселенском модусе, располагаются круги внутривидовых различий, теснее определенные модусы. Так и другие фигуры. Всякий вид есть, таким образом, как бы небо, внутри своих пределов охватывающее невидимую вдунутую в него силу, к которой по-разному причастны обитатели такого неба. Вне своего неба эта причастность иметь место не может, как комбинация силлогизма из трех общих утверждений не может составиться вне первой фигуры. Всякое тво-

рение движется и приходит к успокоению внутри своего неба, как ты об этом слышал в другом месте [26].

Конрад. Слышал и раньше, и как ты только что 181
сказал, но вот последнее не совсем понимаю. Если мы, люди, при рассуждении обязательно применяем модусы, о которых ты говоришь, то причина их в рациональных закономерностях силлогизма. Через сочетания возникают разные модусы [силлогизмов] в пределах единого вида, и мы сами в свете рациональности видим, что силлогистическими комбинациями можно пользоваться только так. Другое дело бог, у которого воля совпадает с разумом, так что желаемое и есть рациональное основание!

Николай. Я хотел тебе сказать только одну вещь: 182
что небо можно понимать как свойственный определенному виду законченный, замкнутый или охватывающий модус уподобления **тому же.** Фигуры силлогизма я привлек как не совсем неуместный пример. Ты возражаешь, что одно дело модусы силлогизма, которые в определенных сочетаниях разумно обоснованы, в других нет, и другое — бог, чья воля есть разумное основание (ratio). Отвечаю, что это же и я имел в виду: именно, поскольку видовой (specialis) модус уподобления от бога, постольку он разумно обоснован. В самом деле, **то же** отождествляет; все существующие модусы, охватываемые определенными образами [причастности], воспроизводя в своем уподоблении **то же,** называются видовыми как бы в том смысле, что они вылились в определенный вид и модус такого воспроизведения. Поскольку **то же** отождествляет, вне
области уподобления ему его не найти. И вот, как 183
гармония имеет виды [музыкально-числовых] соотношений, в которых она может существовать и к которым возможно разнообразное приобщение, а вне этих модусов созвучия, или гармонии, мы слышим диссонанс, так **то же** надо представлять в виде согласия, или гармонии: **то же** не диссонирует и не чуждо вещам. Как гармония требует особых видов пропорций, вне которых ее не может быть, так в отношении всех вещей — абсолютное **то же,** причем воля **того же,** которая не волит **иного,** совпадает с разумным основанием в нем, поскольку принцип **того же** не может допустить иного. В абсолютно **том же** разумное основание совпадает поэтому с волей, как изображает

сравнение с природой гармонии и ее закономерностями: виды вещей таковы, как они суть, поскольку быть иначе не могут. Если происходит отклонение от них, вторгается противоестественность (monstrum), или диссонанс, неспособный образовать вида в собственном смысле слова. Отклониться от вида, который есть уподобление **тому же** таким-то образом,— значит сбиться с прекрасной формы свечения **того же,** абсолютного источника всей красоты и блага.

184 *Конрад.* Не могу не согласиться; на мой суд, это разумно обосновано. Но вот еще что. Пророк Давид приписывает небесам силы и ангелов: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних; хвалите Его, все ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его» [27]. Скажи одно слово, стоят ли ангелы во главе небес, о которых мы сейчас говорили. Потом я уж перестану тебе докучать, тем более что опускается ночь и зовет нас к покою.

185 *Николай.* Против правила ты и теперь опять вводишь сразу много вопросов, требующих места для более глубокого рассмотрения. Но чтобы отпустить тебя, одно слово скажу. Все движение всех разумно обоснованных видов тяготеет к абсолютному **тому же.** Мы говорим, что такое движение — духовное и разумное; его дух есть как бы вдунутая из уст божиих сила, которая неослабно подает всему такое отождествляющее движение; это действие самого бога, направляющего и движущего все причастное ему к **тому же.**
186 Когда мы видим, например, что все львы, сколько их было и есть, ведут себя по-львиному (leonizare), то мы представляем сферу, или область, то есть определенное небо, охватывающее своим содержанием эту видовую силу, и ставим во главе ее отграничивающий и отличающий ее от других, управляющий движением данного неба дух. Он есть как бы божественная сила, свернуто заключающая в себе всякую подобную силу, развертываемую таким движением вида, так что служебный дух есть некий помощник (minister) создателя и управитель в области этого движения, осуществляющий руководство в своем полномочном посольстве. Так ученый, ректор университета, через одного подчиненного профессора стоит во главе школы грамматиков, через другого — во главе школы риторов, через третьего — школы логиков, через четвертого —

школы математиков. В свою очередь грамматическая школа есть как бы небо определенного вида причастности к науке ученого, ректора университета; ученики грамматической школы — обитатели этого неба, в видовом модусе своего, то есть грамматического, обитания причастные всей науке ученого; а разум подчиненного профессора — управитель и двигатель такого неба и обитателей этого неба.

Или, может быть, еще удачнее сравнение ты най- 187
дешь в себе самом. Твой интеллект в высшей степени тождествен себе самому как печать абсолютного **того же.** Интеллект отражается только в рассудке. Разнообразие рассуждений по-разному уподобляется единству интеллекта: одни, называемые поэтому остенсивными, или доказательными, прозрачно и ясно, другие, убеждающие или риторические, слабо и затемненно, третьи средним образом. Когда интеллект, отождествляя, стремится призвать к себе ощущаемый мир, поднимая его к уподоблению с собой, он стремится привлечь его через сферу рассудка. И вот, поскольку различающиеся по видам подразделения, или рациональные основания ощущаемых вещей, могут быть разными, так что ощущаемое может подняться к уподоблению интеллекту, скажем, или в модусе видимого, или в модусе слышимого, или вкушаемого, или обоняемого, или осязаемого, то возникает небо зрения, небо слуха и так далее. Чувственный мир подвергается различению, то есть поднимается к уподоблению с интеллектом, в модусе видения, что происходит благодаря [общей способности] различения, проявляющейся в зрении [в частном виде] зрения; соответственно небо зрения, полное зрительной силы, управляется и приводится в движение своим особым рассудочным и различительным духом, так что благодаря интенции присутствующего в нем духа глаз обладает способностью зрительного различения, в котором живет сладостной для себя жизнью как причастный к интеллекту. Так же представляй и другие чувства.

Впрочем, этот предмет требует и более полного разъяснения, и другого, более удобного времени, поэтому пусть будет пока достаточно сказанного у нас о становлении вещей. Петух давно уж позвал нас на покой. Прощай.

КНИГИ
ПРОСТЕЦА

ПРОСТЕЦ О МУДРОСТИ. КНИГА ПЕРВАЯ 1

На рыночной площади в Риме некий бедный простец повстречался с весьма богатым оратором, к которому он обратился с приветливой улыбкой.

Простец. Поражаюсь твоей надменности и тому, что, утомляясь постоянным чтением бесчисленных книг, ты все же не пришел к смирению. Видно, это оттого, что знание этого мира, в каковом, по твоему мнению, ты превосходишь других, есть неразумие пред богом, и потому оно делает надменным[1]. Но истинное знание делает смиренным. Я бы желал, чтобы ты обратился к нему, ибо именно здесь кладезь радости.

Ритор. Как велика твоя дерзость, о ты, жалкий и совсем [невежественный] простец, что ты столь низко ценишь ученые занятия, без которых никто не может преуспеть[2].

Простец. Не дерзость, но любовь, о важный оратор, 2
не позволяет мне молчать. Ведь я вижу, что ты посвятил себя исканию мудрости, но делаешь при этом много ненужных усилий; если бы я смог удержать тебя от них, так что ты осудил бы свое заблуждение, то, думаю, ты бы с радостью вырвался из таких застарелых пут[3]. Тебя увлекло за собой мнение авторитета, и ты подобен коню, по природе свободному, который с помощью узды крепко привязан к кормушке и не может есть ничего другого, кроме того, что ему подали. В самом деле, твой разум, связанный авторитетом пишущих, питается пищей других, но не естественной пищей[4].

Ритор. Если не в книгах мудрецов, то где же тогда содержится пища мудрости?

Простец. Я не говорю, что в них ее нет, но говорю, 3
что ее здесь не найти в естественном виде. Те, которые

первыми стали писать о мудрости, возрастали не на пище, которая в книгах,— их тогда еще не было,— но, скорее, естественной пищей они побуждались к тому, чтобы стать совершенными людьми[5]; и они далеко превосходят в мудрости тех, кто полагает, будто благодаря книгам преуспевает.

Ритор. Вероятно, и без стремления к учености можно было бы узнать кое-что, но ни в коем случае — вещи трудные и важные, ибо знания возрастают только благодаря прибавлению.

Простец. Ведь это как раз то, что я утверждал, а именно что тебя ведет авторитет и вводит в заблуждение. Кто-то написал слова, и ты веришь. Но говорю тебе, мудрость кричит снаружи, на улицах, и это [только] крик ее, ибо сама она обитает в высочайших [местах][6].

4 *Ритор.* Я вижу, хоть ты и простец, а считаешь себя мудрым.

Простец. Возможно, в этом различие между тобой и мной: ты считаешь себя знающим, хотя и не являешься таковым, поэтому ты заносчив. Я же признаю себя простецом, поэтому более смирен. В этом отношении я, вероятно, более ученый[7].

Ритор. Если ты — [невежественный] простец, как ты смог прийти к знанию своего незнания?[8]

Простец. Не из твоих книг, но из книг бога.

Ритор. Что же это за книги?

Простец. Те, что он начертал собственным перстом.

Ритор. Где они находятся?

Простец. Повсюду.

Ритор. Значит, и на этой площади?

Простец. Конечно! Я же говорил, что мудрость кричит на улицах.

Ритор. Я бы хотел услышать, каким образом.

Простец. Если бы я видел, что ты жаждешь слышать не из праздного любопытства, я открыл бы тебе нечто великое.

Ритор. Не можешь ли ты за короткое время пояснить, чтó, по твоему мнению, мне следует вкусить?

Простец. Могу.

Ритор. Тогда, пожалуйста, пойдем в эту ближайшую цирюльню: там ты сможешь говорить более спокойно.

Простец согласился. Придя на место, они обратили 5
взор на рынок, и простец так повел беседу.

Простец. Раз я тебе сказал, что мудрость кричит на улицах и ее крик [возвещает], что она обитает в высочайших [местах], то я попытаюсь объяснить это тебе так. Сначала скажи мне: что ты видишь на этом рынке?

Ритор. Я вижу, что здесь считают деньги, в другом углу взвешивают товары, в противоположном — отмеряют масло и другое.

Простец. Это суть действия той способности рассудка, в силу которой люди превосходят животных, ибо эти неразумные твари не могут считать, взвешивать и измерять. И теперь, оратор, обрати внимание на то, через что, в чем и из чего происходит такое, и скажи мне.

Ритор. Через различение.

Простец. Верно говоришь. Но посредством чего существует различение? Разве считают не с помощью единицы? [9]

Ритор. Каким образом?

Простец. Разве единица, взятая единожды, не есть один, а единица, взятая дважды,— два, и единица, взятая трижды,— три, и так далее?

Ритор. Так оно и есть.

Простец. Итак, всякое число бывает благодаря единице?

Ритор. По-видимому, так.

Простец. Значит, как единица есть начало числа, 6
так и самая малая весовая единица есть начало взвешивания и самая малая единица меры — начало измерения. Пусть эта весовая единица названа унцией, эта единица меры — петитом [10]. Разве не так же взвешивают посредством унции и измеряют посредством петита, как считают посредством единицы? Так из единицы возникает счет, из унции — взвешивание, в петите заключено измерение. Или не так обстоит дело?

Ритор. Именно так!

Простец. Но посредством чего достигают единицы, посредством чего — унции, посредством чего — петита?

Ритор. Не знаю. Знаю только, что не числом достигают единицы, ибо число существует после единицы, так и унции достигают не весом и петита — не мерой.

Простец. Ты говоришь превосходно, оратор: как простое по природе существует прежде сложного, так и сложное существует после простого [11]. Поэтому сложное не может измерить простого, но наоборот. Отсюда получается, что то, через что, из чего и в чем исчисляется все исчислимое, недостижимо посредством числа. И то, через что, из чего и в чем взвешивается все подлежащее взвешиванию, не может быть достигнуто посредством веса. Соответственно и то, через что, в чем и из чего измеряется все измеримое, недостижимо посредством меры.

Ритор. Это я ясно вижу.

7 *Простец.* Этот крик мудрости на улицах перенеси теперь в те высочайшие [места], где обитает мудрость, и ты найдешь там гораздо более приятные вещи, чем во всех твоих столь роскошных томах сочинений.

Ритор. Я не понимаю этого, если ты не разъясняешь, что хочешь сказать.

Простец. Если бы ты просил меня не по внутреннему побуждению, то я бы отказался сделать это, ибо тайны мудрости нельзя выдавать каждому встречному.

Ритор. Я очень хочу послушать тебя, и уже эти немногие слова воспламеняют меня. Уже то, что ты сказал, предвещает нечто значительное. Поэтому прошу тебя продолжить начатое.

Простец. Не знаю, дозволено ли раскрывать такие тайны и вскользь касаться столь бездонной глубины. Но все же я не могу удержаться, дабы не доставить тебе удовольствие. Смотри, брат: высшая мудрость состоит в том, чтобы знать, каким образом — по аналогии со сказанным — непостижимо постигается непостижимое [12].

Ритор. Ты говоришь что-то удивительное и нелепое.

8 *Простец.* В этом тоже причина, почему тайное нельзя сообщать всем людям, ибо когда оно открывается, то кажется им нелепым. Ты удивляешься тому, что я тебе сказал нечто противоречивое в себе, но [зато] ты услышишь и вкусишь истину. Я утверждаю, что сказанное мною о единице, унции и петите можно сказать и обо всем, что относится к началу всех вещей. Начало же всех вещей есть то, через что, в чем и из чего производится все способное быть произведенным, и однако же начала нельзя достигнуть посредством какой бы то ни было произведенной вещи. Начало

есть то, через что, в чем и из чего познается все по-
знаваемое, и все же оно остается недоступным для
разума. Подобным же образом оно есть то, через что,
из чего и в чем выражается все выразимое, и все же
оно невыразимо никакими словами. Оно есть также то,
через что, в чем и из чего определяется все определи-
мое и кончается все, что способно заканчиваться, и
все же оно остается неопределимым через определение
и нескончаемым через полагание конца. Ты сможешь
образовать неисчислимые, в высшей степени истинные
положения подобного рода, и наполнить ими все твои
велеречивые тома, и добавить еще другие без числа,
чтобы видеть, каким образом обитает в высочайшем
мудрость. Высочайшее же есть то, выше чего не может
ничего быть. И эта высота есть одна лишь бесконеч- 9
ность. Поэтому мудрость, которую все люди, стремясь
к ней по природе, ищут с такой страстностью ума,
познается не иначе как в [знании о] том, что она выше
всякого знания, и непознаваема, и невыразима ника-
кими словами, и неуразумеваема никаким разумом,
неизмерима никакой мерой, незавершаема никаким
концом, неопределима никаким определением, несоиз-
мерима никакой соразмерностью, несравнима никаким
сравнением, неизобразима никаким изображением,
неформируема никаким формированием, недвижима во
всяком движении, невообразима в любом воображении,
невоспринимаема в любом восприятии, непритяжима
в любом притяжении (in omni attractione), невкушаема
ни в каком вкушении, неслышима ни в каком слыша-
нии, невидима ни в каком видении, непостижима ни
в каком постижении, неутверждаема в любом утверж-
дении, неотрицаема в любом отрицании, не допускает
сомнения в любом сомнении, не допускает мнения в
любом мнении. И поскольку она остается невыразимой
для любого красноречия, нельзя себе мыслить конца
подобных выражений, ибо то, через что, в чем и из
чего существуют все вещи, остается немыслимым для
любого мышления.

Ритор. Несомненно, это более возвышенно, чем то, 10
что я ожидал от тебя услышать. Прошу тебя, не пере-
ставай направлять меня туда, где с тобою вместе я с
удовольствием смогу вкусить немного от этих глубо-
чайших созерцаний. Ибо я вижу, что ты никогда не
пресытишься речами об этой мудрости. Но я думаю,

здесь действует величайшая сладость, которая не пленила бы тебя столь [сильно], если бы ты не ощутил ее вкуса внутренним вкушением[13].

Простец. Мудрость есть то, что имеет вкус (sapit);
слаще ее для разума нет ничего. И нельзя ни в коем
случае считать мудрецами тех, кто говорит лишь с по-
мощью слов, но не через вкушение. С другой стороны,
те, кто говорит о мудрости через вкушение, знают
благодаря ей все, точно так же, как и ничто из всего;
всякое внутреннее вкушение — через нее, в ней и из
нее. Но сама она, поскольку обитает в высочайших [ме-
стах], невкушаема никаким вкушением. Она вкушает-
ся невкушаемо, ибо возвышается над всяким вкушае-
мым, будь оно чувственным, рассудочным или разум-
ным. Но это значит: она невкушаема и вкушается то-
лько в отдалении, подобно тому как какой-либо запах
можно назвать предвкушением невкушаемого. Как за-
пах, струящийся от благоухающего предмета, воспри-
нятый в другом, побуждает нас к бегу, чтобы по запаху
благовонной вещи мы поспешили навстречу ей самой[14],
так и вечная и бесконечная мудрость, сияющая во
всех вещах, приманивает нас предвкушением дейст-
вий так, что мы в каком-то странном томлении при-
11 водимся к ней. Так как она есть жизнь нашего
разумного духа, несущего в себе некое врожденное
предвкушение, благодаря которому он с таким рве-
нием исследует источник своей жизни,— и без пред-
вкушения он бы не искал ее, а если бы нашел, то не
знал бы, что́ он нашел,— то дух движется к ней как к
собственной своей жизни. И сладостно любому духу
непрестанно восходить к началу своей жизни, как бы
ни было оно для него недоступно. Ибо жить в постоян-
ном счастье — значит восходить к жизни.

И когда дух в поисках своей жизни влечется столь далеко, чтобы видеть ее как жизнь бесконечную, то он радуется тем больше, чем больше созерцает свою жизнь как бессмертную. И так получается, что недоступность, или непостижимость, его бесконечной жизни является для него самым желанным познанием, как если бы кто-то обладал сокровищем своей жизни и пришел бы к знанию о том, что это его сокровище не поддается счету, взвешиванию и измерению. Такое знание о непостижимости — постижение, исполненное радости и самое желанное, ведь оно относится не к по-

стигающему, а к сокровищу жизни, любимому превыше всего,— подобно тому как если кто-то любит нечто, ибо оно достойно любви, то он радуется тому, что в любимом обнаруживаются бесконечные и невыразимые основания для любви. И когда любящий постиг непостижимую красоту возлюбленного, это — постижение любящего, исполненное величайшей радости. Ибо если бы он полюбил некое постижимое возлюбленное, то он ни в коей мере не радовался бы столь сильно, как он радуется, когда обнаруживает, что красота любимого совершенно неизмерима, бесконечна, неограниченна и непостижима. И это есть сладчайшая постижимость непостижимости.

Ритор. Пожалуй, я понимаю,— рассуди сам. Ведь, 12
кажется, ты намеревался сказать, что наше начало, через которое, в котором и из которого мы существуем и движемся, вкушается нами тогда как начало, середина и конец[15], когда его животворная сладость с любовью вкушается невкушаемо и непостижимо постигается разумом; а также что тот, кто стремится вкусить [эту сладость] вкушаемо и постичь постижимо,— тот лишен вкуса и разумения.

Простец. Ты понял это прекрасно, оратор. Поэтому те, которые принимают за мудрость только то, что постижимо разумом, а за счастье — лишь то, чего они могут достичь, далеки от истинной мудрости, вечной и бесконечной; скорее они обращены к некоему конечному успокоению, в котором, как они считают, заключена радость жизни,— но там ее нет. Узнав затем, что они заблуждались, они пребывают в муках, ибо там, где они думали найти счастье, к которому стремились изо всех сил, они найдут лишь мучение и смерть. Но бесконечная мудрость — это неизбывная пища жизни, и ею вечно живет дух наш, который может любить только мудрость и истину. Ведь всякий разум стре- 13
мится к бытию; его бытие есть жизнь; его жизнь есть разумение; его разумение есть питание мудростью и истиной. Поэтому разум, не вкушающий светлой мудрости, подобен оку во тьме. Он есть око, однако он не видит, ибо не пребывает в свете. И так как он лишен услаждающей жизни, которая состоит в видении, то пребывает в горести и печали, а это есть скорее смерть, чем жизнь. Так разум, обращенный к чему-то иному, нежели к пище вечной мудрости, найдет себя в

стороне от жизни, как бы окутанным тьмой незнания [16], и скорее мертвым, чем живым. И вот что составляет безграничное мучение: быть разумным существом и все же не познавать. Ибо любой разум может познавать в одной лишь вечной мудрости.

14 *Ритор.* Ты говоришь прекрасные и необыкновенные вещи. Теперь, прошу тебя, скажи: как мог бы я подняться [хоть] к какому-то вкушению вечной мудрости?

Простец. Вечная мудрость вкушается во всем, что может быть вкушаемо. Она есть наслаждение в любом услаждающем, она есть красота в любом прекрасном. Она есть стремление во всем достойном стремления. Так ты можешь сказать обо всех желаемых вещах. Как тогда она может не быть вкушенной? Разве не доставляет тебе радость жизнь, если она сообразна твоему желанию?

15 *Ритор.* И даже величайшую радость!

Простец. Значит, поскольку это твое желание существует только благодаря вечной мудрости, из которой и в которой оно существует, и эта блаженная жизнь, к которой ты стремишься, сходным образом возникает из этой вечной мудрости, в которой она пребывает и вне которой не может существовать, то в любом желании разумной жизни ты не жаждешь ничего иного, кроме вечной мудрости; она есть исполнение твоего желания, его начало, середина и конец. Итак, если оно тебе сладостно, это желание вечной жизни, [желание] вечно жить в блаженстве, то ты испытываешь в себе некое предвкушение вечной мудрости. Ибо к совершенно неизвестному никто не стремится. Существуют же у индийцев плоды, которых мы не желаем, не имея никакого представления об их вкусе. Но поскольку мы не могли бы жить [вообще] без пищи, то мы стремимся к ней. Ведь мы обладаем предвкушением пищи, чтобы жить чувственно[й жизнью]. Так, дитя по своей природе имеет некое предвкушение молока, почему и устремляется к нему, когда голодно. Из чего мы возникаем,
16 никаем, тем и питаемся. Так и разум имеет жизнь свою от вечной мудрости и обладает неким предвкушением ее. Поэтому при любом вкушении, которое необходимо разуму для жизни, он стремится питаться лишь из того, из чего он получает свое разумное бытие. Итак, если бы при всяком стремлении к разумной

жизни ты внимал тому, из чего возникает разум, благодаря чему и к чему он движется, то ты бы испытал в самом себе существование той сладости вечной мудрости, которая делает твое желание столь сладостным и приятным, что ты в неописуемой страсти спешишь навстречу ее постижению, как к бессмертию своей жизни, наподобие того, что ты наблюдаешь в отношении железа и магнита. А именно, железо имеет в магните начало своего истока; и когда магнит своим присутствием заставляет тяжелый и увесистый кусок железа подняться, железо уносится удивительным стремлением, преодолевая естественное движение, посредством которого оно сообразно своей тяжести должно устремиться вниз, и движется вверх, соединяясь со своим началом. Если бы в железе не было некоего естественного предвкушения самого магнита, то оно не стремилось бы к нему больше, чем к другому камню. И если бы в магнитном камне не было большей склонности к железу, чем, например, к меди, то не было бы и указанного притяжения.

Так и наш разумный дух получает основу своего 17
существования от вечной мудрости разумным образом, и это бытие более подобно мудрости, чем другое, неразумное бытие. Поэтому излучение, или воздействие, [мудрости] на чистую душу есть движение желания в пробудившейся душе[17]. Ведь тот, кто в разумном порыве ищет мудрости,— тот, внутренне волнуясь и забывая себя, влечется к предвкушаемой сладости, [находясь] в теле как бы вне тела. Бремя всех чувственных вещей не может его отвлечь от единения с притягательной мудростью; отбрасывая чувство, пораженный удивлением, он неистовствует душой, почитая за ничто все, кроме мудрости. И для таких [людей] сладостна возможность покинуть этот мир и эту жизнь, чтобы они смогли беспрепятственно устремиться к бессмертной мудрости[18]. Такое предвкушение позволяет святым презирать все то, что по видимости приятно, и хладнокровно переносить любые телесные страдания, благодаря которым они должны быстрее достичь мудрости. Это доказывает нам, что наш обращенный к мудрости дух никогда не может угаснуть. Ибо если это тело никакими чувственными узами неспособно удержать наш дух от того, чтобы, забыв о служении телу, он самым страстным образом устремился на-

встречу мудрости, [значит], дух ни в коем случае не
18 может угаснуть вместе с умирающим телом. Это уподобление мудрости, естественно присущее нашему духу, благодаря которому он успокаивается только в самой мудрости, есть как бы живой ее образ. Ведь образ находит успокоение только в том, чьим образом он является и от кого он имеет начало, середину и конец. Благодаря своей жизни живой образ порождает из себя самого движение к прообразу, в котором он только и находит покой. Ибо жизнь образа не может найти покой в себе, поскольку она есть жизнь [от] жизни [истины], а не своя собственная. Поэтому он движется к прообразу, как к истине своего бытия. Если, следовательно, прообраз вечен, и образ обладает жизнью, в которой он предвкушает свой прообраз и вследствие этого страстно движется к нему, и это жизненное движение способно найти покой только в бесконечной жизни, каковая есть бесконечная мудрость,— то это духовное движение никогда не может исчезнуть, ибо оно никогда не достигает бесконечной жизни бесконечным образом, но в самом радостном желании стремится оно достичь того, что никогда не пресыщает радостью соприкосновения. Поистине, мудрость есть в высшей степени приятная пища, которая не уменьшает в насытившемся желания вкушать, так что, даже вечно питаясь, он не перестает наслаждаться.

19 *Ритор.* Ты, несомненно, говорил наилучшим образом, но все же я нахожу большое различие между вкусом самой мудрости и тем, что может быть сказано о вкусе.

Простец. Верно говоришь, и я рад слышать от тебя эти слова. В самом деле, как всякая премудрость о вкусе никогда не отведанной вещи пуста и бесплодна, пока ее не испробуешь, так и эта мудрость, которую никто не вкушает слухом, но [вкушает ее] только тот, кто получает ее во внутреннем вкушении, и он приводит свидетельство не о том, что он слышал, но о том, что вкусил в себе самом посредством опыта. Знать многие сочинения о любви, которые оставили нам святые писатели, не вкусив [самой] любви,— это своего рода пустота[19]. Поэтому ищущему вечную мудрость недостаточно знания того, что может быть прочитано о ней, но необходимо, чтобы, разыскав с помощью разума, где она пребывает, он овладел ею,— как тот,

кто находит поле, в котором сокрыто сокровище, не
может сокровищу радоваться, ибо оно находится на
чужом, а не на его поле. Поэтому он продает все, что
имеет, и покупает это поле, чтобы на собственном по-
ле иметь сокровище. Поэтому нужно продать и раздать
все свои вещи[20]. Ведь вечная мудрость желает остать- 20
ся лишь там, где обладающий ею, чтобы получить ее,
не сохраняет из своего ничего. Напротив, то, что мы
имеем из нас самих, суть лишь заблуждения; [то, что
мы имеем] из вечной мудрости, есть благо. Поэтому дух
мудрости не обитает ни в греховном теле, ни в зло-
намеренной душе, но в принадлежащем ему неосквер-
ненном поле и в чистом образе мудрости, как в своем
святом храме. Ибо там, где обитает вечная мудрость,
там пребывает поле господне, приносящее плоды бес-
смертные. Полем добродетелей является то поле, кото-
рое возделывается мудростью. Из него произрастают
плоды духа, как-то: справедливость, мир, мужество,
воздержание, целомудрие, терпение и прочие[21].

Ритор. Ты вполне разъяснил это. Но теперь, про- 21
шу тебя, [скажи:] разве не бог является началом всех
вещей?

Простец. Кто сомневается в этом?

Ритор. Разве вечная мудрость есть нечто иное, чем
бог?

Простец. Да не будет она ничем иным, но она есть
бог.

Ритор. Разве бог не Словом образовал все?

Простец. Так образовал он все.

Ритор. Является ли Слово богом?

Простец. Оно есть бог.

Ритор. Значит, оно есть также и мудрость?

Простец. Говорить, что бог создал все в мудрости,— 22
все равно что сказать: бог сотворил все Словом. Но
подумай, каким образом все, что существует, смогло
быть, и смогло быть [именно] таким образом, и суще-
ствует. Бог, предоставивший ему актуальность бытия,
есть тот, кто обладает всемогуществом, посредством
которого вещь может быть вызвана из небытия к бы-
тию[22]. И это есть бог-Отец, которого можно назвать
единством, или бытийностью[23], ибо своим всемогуще-
ством он вынуждает существовать то, что было ничем.
Бог предоставляет ему также такое бытие, чтобы оно
было именно этим, например, небом, и ничем иным, не

больше и не меньше. И этот бог есть Слово, мудрость, или Сын Отца, и может быть назван равенством единства или бытийности. Отсюда существует бытие, и притом бытие, объединенное так, чтобы существовать; и это оно имеет от бога, который есть связь, все связующая, и это есть бог-Дух святой. Именно дух есть то, что все объединяет и связует в нас и во Вселенной. Поэтому, как единство не порождено ничем, но есть первоначало, никоим образом не имевшее начала, так и ничто не породило отца — он вечен. Но равенство исходит от единства, так же и Сын от Отца. И связь происходит из единства и его равенства. Поэтому любая вещь, чтобы иметь бытие, притом такое, в котором она пребывает, нуждается в триедином начале, а именно в троичном и едином боге, о чем можно было бы побеседовать еще, если бы время позволило.

23 Итак, мудрость, которая есть равенство бытия, есть Слово, или основание (ratio) вещей. Она есть как бы бесконечная разумная форма; форма же дает вещи оформленное бытие. Поэтому бесконечная форма есть актуальность всех образуемых форм и точнейшее равенство их всех. Подобно тому как бесконечный круг, если бы он существовал, был бы истинным прообразом всех фигур, которые можно образовать, и равенством бытия любой фигуры, и был бы в самом деле треугольником, шестиугольником, десятиугольником и так далее, и самой адекватной мерой их всех, хотя и простейшей фигурой [24],— так и бесконечная мудрость есть свертывающая простота всех форм и самая адекватная мера всех форм, так же как в са́мой совершенной идее всемогущего искусства все формируемое простейшей формой с помощью искусства существует как само [это] искусство. Если, например, ты рассматриваешь человеческую форму, то находишь, что форма божественного искусства есть точнейший ее прообраз, как будто эта форма и вообще не была ничем иным, как прообразом человеческой формы. Точно так же если ты рассматриваешь форму неба и [от нее] обращаешься к форме божественного искусства, то сможешь вполне представить эту последнюю прообразом указанной небесной формы. То же и обо всех образованных и образуемых формах, поскольку искусство, или мудрость бога-Отца, есть простейшая форма и вместе с тем единственный, в высшей степени равный всем

[формам] прообраз бесконечно многих образуемых форм, как бы ни были они различны [25].

О как удивительна та форма, простейшую беско- 24
нечность которой неспособны развернуть все образуемые формы! И лишь тот, кто в наивысшем разумении возносится над всякой противоположностью, видит эту наивысшую истину. Если бы кто-либо обратил внимание на ту природную силу, которая заключена в единстве, то он увидел бы эту силу [в том случае], если бы понял, что она существует актуально как некое формальное бытие[26], видимое лишь разумом издалека. И так как она была бы простейшей силой единства, то она же была бы и некоей простейшей бесконечностью. Отсюда, если бы он обратился к форме чисел, рассматривая двоичность или десятичность, и затем вновь обратился бы к актуальной силе единства, то он увидел бы ту форму, которую считают актуальной силой единства, в качестве точнейшего прообраза двоичности, а также и десятичности, и любого другого исчисляемого числа. В самом деле, бесконечность той формы, которую называют силой единства, воздействовала бы так, что она, если ты имеешь в виду двоичность, не могла бы быть ни больше, ни меньше формы двоичности, точнейшим прообразом которой она является.

Итак, ты видишь, что единственная и простейшая 25
мудрость бога, поскольку она бесконечна, есть самый истинный прообраз всех образуемых форм. И это означает, что она достигает всего, все завершает, все располагает. Ведь [мудрость] содержится во всех формах, как истина в образе, и прообраз в копии, и форма в фигуре, и точность в уподоблении. И хотя она щедрейшим образом сообщается всем вещам, будучи бесконечно благой, однако никем не может быть познана такой, как она есть. Ибо бесконечное тождество не может быть воспринято в ином, поскольку в ином оно и воспринимается по-иному. И так как оно может быть воспринято в ином только по-иному, то оно воспринимается лучшим способом, каким может; а бесконечность, не допускающая умножения, в многообразии восприятия развертывается лучше, ибо огромное многообразие лучше выражает невозможность умножения (immultiplicabilitas) бесконечности [27]. Из этого следует, что мудрость, воспринятая в разных формах по-разному, действует так, чтобы каждая форма,

призванная к тождеству, приобщалась к мудрости возможным для нее способом, так что одни из форм будут приобщаться к ней в некоей жизни (spiritu), которая крайне далека от первой формы, едва удостоившей их элементарным бытием, другие — в более оформленной жизни, которые удостоены бытием минералов, третьи [будут приобщаться] на более благородной ступени, которая допускает растительную жизнь, еще другие — на более высокой, допускающей жизнь чувства, затем — воображения, рассудка, и, наконец, разума.
26 И эта ступень — наивысшая, а именно ближайший образ мудрости. И только эта ступень обладает способностью подняться к вкушению мудрости, так как в этих одаренных разумом природах образ мудрости жив жизнью разумной. Сила этой жизни состоит в способности порождать из себя жизненное движение; движение это есть проникновение через разумение к собственному предмету — абсолютной истине, которая есть вечная мудрость. Но поскольку проникновение это есть разумение, то это означает и разумное вкушение. Познавать же что-то посредством разума — значит достичь чтойности неким желаннейшим отведыванием — единственно возможным способом ее достижения. Как при чувственном вкушении, не достигающем чтойности вещи, чувством воспринимается некая приятная сладость вне чтойности, так разум вкушает духовную сладость чтойности, этого образа сладости вечной мудрости, которая есть чтойность чтойностей; правда, при сравнении одна сладость с другой несоразмерна.

27 Пока пусть будет достаточно того, что сказано,— времени мало. Итак, знай, что мудрость пребывает не в искусстве красноречия и не в огромных томах, а в удалении от чувственных вещей и в обращении к простейшей и бесконечной форме, и знай, что ее принимают в храме, очищенном от любого порока, и пламенной любовью привязываются к ней, —пока ты сможешь ее вкусить и увидеть, сколь сладостна та, что есть любая сладость! Как только ты вкусишь ее, все то, что тебе кажется теперь великим, утратит цену, и ты смиришься, дабы не осталось в тебе ни гордости, ни других каких-то пороков, потому что прильнешь неотрывно непорочнейшим и чистейшим сердцем к однажды отведанной мудрости, предпочитая оставить, скорее, этот мир и все, что не есть сама мудрость, чем ее. И ты бу-

дешь жить в несказанной радости и после смерти вечно успокоишься в ее любвеобильнейшем объятии, пусть тебе и мне будет дарована всегда благословенная мудрость бога. Аминь.

ПРОСТЕЦ О МУДРОСТИ. КНИГА ВТОРАЯ 28

Случилось так, что после слов, услышанных от простеца о мудрости, римский ритор в величайшем удивлении направился к простецу и, найдя его укрывшимся недалеко от храма Вечности, так заговорил с ним.

Ритор. О дражайший муж, помоги мне в моей слабости, чтобы в трудных [вопросах], превосходящих мой ум, я пребывал с некоей легкостью,— иначе мне мало пользы от столь глубоких соображений, услышанных от тебя.

Простец. Нет более легкой трудности, чем созерцать божественные вещи, где наслаждение совпадает с трудностью. Но скажи, чего ты хочешь?

Ритор. Хочу, чтобы ты сказал мне, как я должен образовать понятие о боге, если он выше возможности постижения.

Простец. Как о понятии [1].

Ритор. Объясни же это!

Простец. Ты слышал, что в любом понятии он понимается непостижимо. Значит, понятие о понятии приближается к непостижимому.

Ритор. Так как мне сделать понятие более точным? 29

Простец. Постигни точность; ведь бог есть сама абсолютная точность.

Ритор. Что я должен делать, если я задумал образовать правильное понятие о боге?

Простец. Обратись тогда к самой правильности.

Ритор. А если я стараюсь образовать истинное понятие о боге, что нужно делать в этом случае?

Простец. Взгляни на саму истину.

Ритор. А если я задумал образовать справедливое понятие?

Простец. Обратись к справедливости.

Ритор. А когда я попытаюсь достичь благого понятия о боге, что делать тогда?

Простец. Подними очи ума к благу.

Ритор. Диву даюсь, как тебе удается разрешать мои затруднения.

Простец. Смотри, как легка в божественном трудность: она всегда сама представляется вопрошающему в самом способе, каким задается вопрос [2].

Ритор. Несомненно, нет ничего более удивительного.

Простец. Всякий вопрос о боге предполагает то, о чем вопрошается; и нужно отвечать то, что в любом вопросе о боге предполагает сам вопрос: ведь бог при любом обозначении обозначается посредством определений, хотя его невозможно обозначить.

Ритор. Прошу тебя, разъясни, ибо я настолько
30 изумлен, что едва улавливаю то, о чем ты говоришь.

Простец. Разве вопрос «существует ли?» не предполагает бытийности?

Ритор. Само собой разумеется.

Простец. Итак, если тебя спросят, существует ли бог, отвечай то, что подразумевается в вопросе, а именно что он существует, так как он есть бытийность, подразумеваемая в вопросе. Также если тебя кто-нибудь спросит, что́ есть бог,— поскольку это вопрос предполагает, что существует чтойность,— то ты ответишь, что бог есть сама абсолютная чтойность. И так всякий раз. И не стоит колебаться в этом, ибо бог есть сама абсолютная предпосылка всего, что предпосылается каким бы то ни было образом, подобно тому как в любом действии предполагается причина. Итак, ритор, смотри, как легка трудность теологии.

Ритор. Поистине, велика и поразительна эта легкость.

Простец. Мало того, говорю тебе, что бог есть сама бесконечная легкость, и ни в коем случае богу не подобает быть самой бесконечной трудностью. Как ты несколько позже услышишь относительно кривой и прямой,— трудность, если ее до́лжно соотнести с бесконечным богом, по-видимому, перейдет в легкость.

31 *Ритор.* Если то, что подразумевается в любом вопросе, в теологии является ответом на вопрос, то тогда в отношении бога не бывает никакого собственного вопроса, раз в таких вопросах ответ и вопрос совпадают.

Простец. Ты превосходно рассуждаешь. Добавь еще: так как бог есть бесконечная правильность и абсолютная необходимость, его не достигает никакой вопрос, содержащий сомнение, но любое сомнение есть в боге достоверность. Поэтому и любой ответ на во-

прос о боге не является подлинным и точным ответом, ибо существует только одна и бесконечная точность, которая есть бог. Но любой ответ причастен к абсолютному ответу, который бесконечно точен. Но то, о чем я тебе сказал,— как именно в теологических вопросах предпосланное есть ответ — нужно понимать в том же модусе, что и вопрос. И здесь мы можем удовлетвориться этим, ибо, хотя ни вопрос о боге, ни ответ на вопрос не могут достичь точности, однако ж ответ, заключающий то, что предпослано вопросом, в той же мере, что и вопрос, приближается к точности. И это наше удовлетворение [3] — знать, что недостижимая точность может быть достигнута нами только неким способом, причастным к способу абсолютной точности,— есть удовлетворение, данное нам от бога. Среди различных и разнообразных способов, причастных к одному-единственному способу точности, названный способ больше всего приближается к абсолютной легкости. И он есть наше удовлетворение, ибо достичь другого способа, который был бы одновременно легче и истиннее, мы не можем.

Ритор. Кто не поразился бы, слыша это? Хотя бог есть сама абсолютная непостижимость, ты говоришь, что постижение тем ближе подходит к нему, чем больше способ его причастен легкости. 32

Простец. Кто вместе со мной увидит, что абсолютная легкость совпадает с абсолютной непостижимостью, не может не утверждать того же, что и я. Поэтому я и говорю: чем легче всеобщий способ постановки всех вопросов о боге, тем он истиннее и соответственнее, если только богу соответствует утверждение.

Ритор. Объясни это!

Простец. То есть если мы допускаем, что о боге что-то может быть сказано в утвердительном смысле. В области теологии, которая все в отношении бога отрицает, следует говорить по-иному, так как здесь более истинным ответом является отрицание всякого вопроса. Однако этим способом мы приходим к знанию не того, что́ есть бог, но того, что́ он не есть. Далее, есть [еще один способ] рассмотрения бога, сообразно которому богу не соответствуют ни полагание, ни отрицание, но он пребывает превыше любого полагания и отрицания. В таком случае ответ отрицает утверждение и отрицание, да и связь обоих, так что если бы

спросили, существует ли бог, то сообразно полаганию нужно было бы ответить на основе предположенного, а именно что он существует и он есть сама абсолютная предпосланная бытийность. Но затем сообразно отрицанию нужно отвечать, что он не существует, ибо на этом пути невыразимому не соответствует ничто из всего, что может быть сказано. Однако в отношении того, что превыше любого полагания и отрицания, нужно ответить, что он ни есть абсолютная бытийность, ни не есть она, ни то и другое вместе, но превыше того и другого. Я думаю, теперь ты понимаешь, что я имею в виду.

33 *Ритор.* Я теперь понимаю: ты хочешь сказать, что в теологии, имеющей дело со словом,— где допускаются высказывания о боге, и где не полностью исключается значение слова,— то, чем мы довольствуемся в трудном, ты обратил в легкость способа образования более истинных представлений о боге.

Простец. Ты верно понял это! В самом деле, если я должен разъяснить тебе понятие о боге, которое у меня есть, то необходимо, чтобы моя речь — поскольку она должна быть полезна тебе — была такой, слова которой способны выражать, чтобы таким образом благодаря значению слова, известному нам обоим, я смог бы вести тебя к искомому. Но тот, кого ищут, есть бог. Потому это есть рассуждающая теология, с помощью которой я стремлюсь вести тебя к богу посредством значения слова, способом, возможно более легким и истинным.

34 *Ритор.* Прошу тебя, вернемся теперь к тому, что ты говорил выше, и объясни это по порядку. Сначала ты утверждал, что понятие о понятии, поскольку бог есть понятие понятий, есть понятие о боге: но разве не ум создает понятие?

Простец. Без ума невозможно никакое понятие.

Ритор. Значит, поскольку уму присуще понимание, то понять абсолютное понятие есть не что иное, как понять искусство абсолютного ума.

Простец. Продолжай, ибо ты на верном пути!

Ритор. Но искусство абсолютного ума есть не что иное, как форма всего, что способно иметь форму. Итак, я вижу, что понятие о понятии есть не что иное, как понятие идеи божественного искусства. Скажи, верно ли говорю.

Простец. Поистине, ты прав: в самом деле, абсолютное понятие не может быть ничем иным, кроме как идеальной формой всего, что может быть познано, и она есть равенство всего формируемого.

Ритор. Это понятие, как я думаю, называется Сло- 35
вом бога, или [всеобщим] основанием [вещей].

Простец. Как всегда говорят богословы, в этом понятии содержится все, подобно тому как мы говорим: то, что без предшествующего основания не вступает в бытие, изначально существует в основании. Но все, что мы видим существующим, имеет основание своего бытия, вследствие чего оно таково, каково есть, и не иное. Итак, тот, кто проницательным умом вглядывается в простоту абсолютного основания, первоначально свертывающего в себе все, тот добывает понятие о понятии самом по себе, или об абсолютном понятии. И это было первое, что я предпослал.

Ритор. Об этом довольно. Добавь теперь, каким образом понятие абсолютной точности есть более точное понятие о боге.

Простец. У меня сейчас и времени нет, чтобы я 36
мог повторить то же самое применительно к частностям[4], да я и не думаю, что это полезно для тебя, тогда как из одного тебе открылся бы доступ ко всем вещам. Итак, восприми это в кратком изложении. Точность, правильность, истина, справедливость и благо суть одно и то же. Не думай, что я хочу это сказать тем способом, в соответствии с которым вся теология заключена в круге[5], где один из приписываемых богу атрибутов верифицируется через другой,— как мы, например, утверждаем, что в силу необходимости бесконечной простоты бога его величие есть его могущество, и наоборот, а могущество бога есть его сила, и так обо всех атрибутах, которые мы приписываем сущности бога. Те атрибуты, о которых идет сейчас речь, мы видим в нашем повседневном разговоре совпадающими. В самом деле, когда мы слышим, что кто-то изображает вещь как она есть, то один говорит, что изображающий изобразил ее точно, другой — что верно, третий — что истинно, следующий — что справедливо, еще кто-то — что он изобразил ее хорошо; по крайней мере мы видим это в повседневной речи. И тот, кто говорит, что 37
кто-то высказался точно и верно, хочет сказать то же самое, что и другой, который говорит, что он выска-

зался истинно, или справедливо, или хорошо. Ты сам обнаружишь это, заметив, что тот, кто сказал не больше и не меньше того, что должен был сказать, достиг всего этого, [то есть точности, правильности и т. д.]. Ведь точное есть не что иное, как то, что оно ни большее и ни меньшее; так и правильное, истинное, справедливое, хорошее не допускают ни большего, ни меньшего. Как же будет точным, или правильным, или истинным, или справедливым, или благим то, что меньше, чем точное, правильное, истинное, справедливое или благое? И если меньшее, чем точное,— неточно; меньшее, чем правильное,—неправильно; меньшее, чем истинное,— неистинно; меньшее, чем справедливое,— несправедливо; меньшее, чем благое, не является благим,— то столь же очевидно, что то, что допускает большее, не относится к их числу. Ибо точность, которая допускает большее (которая, например, может быть еще точнее), не есть абсолютная точность. То же и в отношении правильного, истинного, справедливого и благого.

38 *Ритор.* Итак, в том, что допускает большее или меньшее, нельзя образовать понятие о боге.

Простец. Превосходный вывод! Ибо так как бог бесконечен, то все вещи, допускающие большее или меньшее, сходны с ним в меньшей степени. Поэтому в их области нельзя ни подняться, ни опуститься в бесконечное, как мы видим это в отношении числа и при делении континуума.

Ритор. Значит, в этом мире нет ни точности, ни правильности, ни истины, ни справедливости, ни блага, так как мы видим, что одно всегда в чем-то точнее другого, как один рисунок всегда точнее другого. То же относительно правильности, ибо одно всегда правильнее другого; и всегда одно истиннее другого, одно справедливее другого, одно лучше другого.

Простец. Ты хорошо понял это. Поистине, те вещи, которые отрешены от большего или меньшего,— не от этого мира. Ибо нельзя найти ничего столь точного, чтобы оно не было еще точнее, равным образом ничего столь верного, чтобы оно не могло быть еще вернее, а также ничего истинного, что не могло бы быть еще истиннее, ничего справедливого, что не могло бы быть еще справедливее, и ничего благого, что не могло бы быть еще более благим. Следовательно, точность, или верность, или истина, или справедливость, или бла-

го, которые можно найти в этом мире, суть некие вещи, причастные к этим отрешенным от мира вещам, а также образы, для которых последние являются прообразами. Я говорю о многих прообразах, поскольку мы обращаемся к разным основаниям разных вещей, но, безусловно, они суть единый прообраз, поскольку в абсолюте они совпадают.

Ритор. Мне очень хочется услышать от тебя о том, 39
каким образом у столь различных вещей во Вселенной существует один абсолютный прообраз.

Простец. Тот, кто еще мало искушен в такого рода теологических умозрениях, считает это крайне трудным; но мне кажется, что не может быть ничего более легкого и приятного. Ведь абсолютный прообраз, который есть не что иное, как абсолютная точность, правильность, истина, справедливость или благо, свертывает в себе все, что может быть образовано, и чьей точностью, верностью, истинностью, справедливостью и благом он является, и притом намного совершеннее, чем лицо твое, свертывающее в себе все изображения, которые могут быть образованы; по отношению к ним ко всем оно является точностью, правильностью и истиной. Ибо все возможные изображения твоего лица являются точными, правильными и истинными в той мере, в какой они причастны к очертаниям твоего живого лица и подражают ему. И хотя невозможно, чтобы одно и другое изображение были одинаковыми,— поскольку точность не от мира сего и иное по необходимости должно и существовать по-иному,— но все же для всех этих различных изображений существует один-единственый прообраз.

Ритор. То, что ты говоришь, верно в отношении 40
единства прообраза, но не в отношении его равенства. В самом деле, если мое лицо является мерой истинности его изображений — ибо глядя на лицо, судят о его изображении, мало или много отклоняется оно от очертаний лица,— то все-таки неверно, что мое лицо в любом способе бытия меры было бы самой адекватной мерой всех вещей, ибо оно само всегда есть «больше» или «меньше».

Простец. В отношении твоего лица это верно, поскольку, обладая величиной и принадлежа природе того, что допускает большее и меньшее, оно не может быть точностью, как и адекватной мерой другого. Ибо

в мире, лишенном точности, адекватная мера, а также адекватное подобие невозможны. И они возможны, если ты имеешь в виду абсолютный прообраз: он ни велик, ни мал. Ведь эти [качества] не могут существовать по природе (de ratione) прообраза. В самом деле, муравей, когда его рисуют, есть прообраз не в меньшей мере, чем гора, которую нужно нарисовать, и наоборот. Поэтому абсолютный прообраз, который не допускает большего или меньшего, поскольку он точность и истина, не может быть больше или меньше, чем отображение. Но то, что не может быть меньшим, мы называем минимумом, т. е. максимально малым. То, что не может быть еще большим, мы называем максиму-
41 мом, т. е. максимально большим. Итак, освободи теперь максимальность от максимально малого и максимально большого, чтобы увидеть максимальность саму по себе, не ограниченную в малом или великом, и ты увидишь абсолютную максимальность до большого и малого, так что она не может быть больше или меньше, но есть максимум, с которым совпадает минимум[6]. Поэтому такого рода максимум, поскольку он есть абсолютный прообраз, не может быть бо́льшим или меньшим для какого-либо данного отображения. Но то, что не есть ни большее, ни меньшее, мы называем равным. Абсолютный прообраз, следовательно, есть равенство, точность, мера или справедливость, и это то же самое, что истина и благость, которая есть совершенство всего отображаемого.

42 *Ритор.* Научи меня еще, пожалуйста, тому, каким образом абсолютной правильности [прямизне] присуща бесконечность.

Простец. Охотно! Ты знаешь, что, чем больше круг, тем больше его диаметр.

Ритор. Согласен.

Простец. И хотя круг, который допускает большее и меньшее, не может быть просто максимальным, или бесконечным, давай все же представим, что круг будет бесконечным. Разве тогда его диаметр не станет бесконечной линией?

Ритор. Должно быть, так.

Простец. И когда окружность будет бесконечной, она станет равной диаметру, ведь не может быть двух бесконечностей, так как каждая из них благодаря добавлению другой могла бы стать больше. И эта окруж-

ность не может быть кривой, ибо, если бы она была кривой, было бы невозможно, чтобы она была ни меньше, ни больше, чем диаметр, поскольку величина окружности всех кривых кругов стоит в некоем отношении к диаметру, а именно в три с лишним раза больше. В случае если окружность равна диаметру, она станет самим диаметром и прямой линией. Вследствие этого ты видишь также, что дуга большого круга более подобна прямой линии, чем дуга малого. Отсюда, окружность бесконечного круга была бы прямой, из чего тебе ясно, что в бесконечном нельзя найти кривизну, допускающую большее и меньшее, но одну только прямизну.

43 *Ритор.* Мне очень нравятся твои рассуждения, поскольку они легко поднимают меня к искомому. Продолжай, пожалуйста: в каком смысле бесконечная прямизна является прообразом?

Простец. Ты сам видишь яснейшим образом, что бесконечная прямизна относится ко всем вещам, как бесконечная линия, если бы она была дана, к [математическим] фигурам. В самом деле, если бесконечная прямизна, которая по необходимости абсолютна, будучи ограниченной в линии, по необходимости же оказывается свертыванием, точностью, прямизной, истиной, мерой и совершенством всех изображаемых фигур, тогда абсолютная прямизна, полностью абсолютная и не стянутая в линию или во что-нибудь иное, рассматривается сходным образом, как абсолютный прообраз, точность, истина, мера и совершенство всех вещей.

Ритор. Во всем этом нет никакого сомнения. Только покажи еще, каким образом бесконечная линия есть точность всех фигур. Раньше ты говорил мне, что бесконечный круг есть прообраз всех фигур, и я не понял этого; желая, чтобы ты мне еще яснее изложил это, я опять обратился к тебе. Только что ты говорил, что бесконечная линия есть точность,— это я еще меньше понимаю.

44 *Простец.* Ты слышал, что бесконечная линия есть круг и она же есть [бесконечный] треугольник, четырехугольник и пятиугольник; так и все бесконечные фигуры совпадают с бесконечной линией. Отсюда, бесконечная линия есть прообраз всех фигур, которые могут возникнуть из линии, ибо она есть бесконечная актуальность, или форма всех образуемых фигур.

И когда ты взглянешь на треугольник и отсюда поднимешься к бесконечной линии, ты обнаружишь, что она есть самый равный прообраз этого треугольника, вот каким способом: рассмотри бесконечный треугольник; он не меньше и не больше, чем определенный, стороны же бесконечного треугольника бесконечны. Но бесконечная сторона, когда становится максимумом, с которым совпадает минимум, не больше и не меньше определенной стороны. Так и стороны бесконечного треугольника суть не больше и не меньше, чем стороны определенного треугольника; также и весь треугольник не является ни большим, ни меньшим, чем определенный. Поэтому бесконечный треугольник есть абсолютная точность и форма [треугольника] конечного. Но три стороны бесконечного треугольника по необходимости были бы одной бесконечной линией, так как не существует многих бесконечных линий. Таким образом, оказалось бы, что бесконечная линия есть точнейший прообраз данного треугольника. И то, что я сказал о треугольнике, равно относится ко всем математическим фигурам.

45 *Ритор.* О достойная удивления легкость трудного! Теперь я вижу, что все это яснейшим образом следует из полагания бесконечности линии, а именно что она есть прообраз, точность, прямизна, истина, мера и справедливость, благость, или совершенство всех фигур, изображаемых посредством линии. И я вижу, что все изображаемое существует в простоте его прямизны в свернутом виде самым истинным и оформленным, а также самым точным образом, безо всякого беспорядка, безо всякого недостатка, бесконечно более совершенно, чем это могло бы быть изображено.

46 *Простец.* Благословен господь, который воспользовался мною, совершенно необразованным человеком, как орудием, чтобы раскрыть тебе очи ума для узрения его с чудесной легкостью тем способом, которым он сам себя обнаружил тебе. В самом деле, когда от прямизны, стянутой в линию, ты переносишься к абсолютной бесконечной прямизне, ты видишь, что в этой прямизне свернуто все способное формироваться и виды всех вещей, как я говорил тебе выше о геометрических фигурах. И ты видишь, что сама прямизна есть образец, точность, истина, мера или справедливость, благо или совершенство всего, что существует

или может существовать, а также точная и небеспорядочная актуальность всего, что существует и может возникнуть,— на какой бы вид или существующую вещь ты ни обратил взор; если [отсюда] ты вознесешь ум к бесконечной прямизне, ты найдешь, что она — точнейшая, непреходящая истина и прообраз этой вещи. Так, когда ты видишь человека, который является правильным и истинным человеком, то это означает лишь то, что правильность, истина, мера, совершенство, конкретизированные и определенные именно таким образом, суть [этот] человек. И если ты рассмотришь его правильность, которая конечна, и поднимешься к бесконечной правильности, ты тут же увидишь, что абсолютная бесконечная правильность не может быть больше или меньше, чем та конкретизированная в человеке правильность, благодаря которой он является правильным и истинным человеком, но что она, [абсолютная правильность], есть его самая истинная, самая справедливая и наилучшая точность. Так бесконечная истина есть точность конечной истины, абсолютно бесконечное есть точность и мера, истина и совершенство любого конечного. А потому то, что было сказано о человеке, представь себе и в отношении всех вещей.

Таким образом, у тебя теперь есть то, что позволено нам созерцать в вечной мудрости: ты в простейшей правильности видишь все вещи самым истинным, самым точным, небеспорядочным и самым совершенным образом, пусть даже посредством лишь иносказания, без чего в этом мире невозможно никакое видение бога, пока нам не будет позволено созерцать его свободным от иносказания. И это есть легкость трудного в той мудрости, которую со временем, я прошу, да прояснит бог тебе в меру твоей пылкости и преданности, а также и мне, пока он не приведет нас к величайшему наслаждению истиной, дабы мы оставались там вечно. Аминь.

ПРОСТЕЦ ОБ УМЕ 51

ГЛАВА 1

Философ приходит к простецу, чтобы получить наставление о природе ума. Ум в себе является умом, по [роду] своей деятельности — душой[1]*; и назван он от «измерения».*

Во время юбилейного праздника, когда многие спешили в Рим, полные необыкновенного благочестия, один философ, выдающийся среди прочих ему современных, стоял, как рассказывают, на мосту и с удивлением рассматривал проходящих. Некий оратор, весьма любознательный, усердно разыскивает его, узнает его по бледности лица, тоге, спускающейся до пят, и прочим атрибутам мыслителя, дружески его приветствует и спрашивает, какая причина так прочно удерживает его на этом месте.

Философ. Удивление!

Ритор. Удивление, видимо, является стимулом для всех, кто стремится знать ту или иную вещь. Поэтому, раз ты считаешься среди ученых выдающимся, я думаю, что это удивление весьма велико, если оно привело тебя в такое волнение.

Философ. Ты прав, друг. Когда я смотрю, как бесчисленные толпы людей почти со всех стран света теснясь проходят мимо меня, я удивляюсь единой вере всех при таком разнообразии их внешнего вида. И хотя ни один из них не может походить на другого, однако едина вера всех их, приведшая их с различных концов земли в таком благочестии.

52 *Ритор.* В самом деле, необходимо считать божиим даром то, что у простецов постижение при помощи веры оказывается более ясным, чем при помощи рассудка у философов. Ты ведь знаешь, какое исследование надо произвести тому, кто рассматривает при помощи рассудка бессмертие ума. А это бессмертие, однако, только на основании веры никто из них всех не подвергает сомнению, раз у всех них забота и усилия направлены к тому, чтобы после смерти их души, никаким грехом не затемненные, были восхищены к светлой и вожделенной жизни.

Философ. То, что ты сказал, друг, важно и соответствует истине. Ведь я, путешествуя все время по свету, обращался к мудрецам за доказательствами бессмертия ума, так как такого рода исследование предписано в Дельфах, чтобы ум познавал сам себя и чувствовал себя связанным с божественным умом; но до сих пор я еще не постиг искомого до такой степени совершенно и для рассудка очевидно, как при помощи веры этот непросвещенный народ.

Ритор. Если можно, скажи, что побудило тебя — а ты, видимо, перипатетик — прийти в Рим? Или ты думаешь встретить кого-нибудь, чтобы у него поучиться? 53

Философ. Я слышал, что в храме, который Т. Аттилий Красс[2] посвятил на Капитолии Уму, находится много сочинений мудрецов об уме. Но, видимо, я пришел напрасно, разве что ты, производящий впечатление хорошего гражданина и человека образованного, мне поможешь.

Ритор. Действительно, тот храм Красс посвятил Уму; но были ли в храме книги об уме и какие именно, этого никто не может знать после стольких бедствий в Риме. Однако, чтобы не горевать о своем напрасном приходе, ты должен послушать, о чем ни пожелаешь, одного человека, простеца, который, по-моему, достоин удивления.

Философ. Прошу, чтобы это произошло как можно скорее.

Ритор. Тогда следуй за мной. 54

И после того как они возле храма Вечности спустились в какое-то подвальное помещение, к простецу, который выделывал из дерева ложки, обратился

Ритор. Я краснею, простец, от того что этот великий философ застает тебя погруженным в такое незатейливое дело. Он сочтет, что не услышит от тебя никаких рассуждений умозрительного порядка.

Простец. Я охотно провожу время в этих упражнениях, непрерывно питающих ум и тело. Если тот, кого ты приводишь, философ, я думаю, он не станет меня презирать за то, что я отдаюсь ремеслу ложечника.

Философ. Ты совершенно прав. Ведь и о Платоне мы читаем, что он иногда занимался живописью, чего, думается, он никогда бы не делал, если бы живопись противоречила умозрению.

Ритор. Поэтому, может быть, Платону и были так близки примеры из живописи, при помощи которых он предметы трудные делал легкими.

Простец. Конечно, в этом моем искусстве и я с помощью уподоблений (symbolice) отыскиваю то, что хочу, и тем питаю свой ум, продаю ложки и тем подкрепляю тело. Так достигаю я всего, для меня необходимого, по мере надобности, 55

Философ. Моя привычка, когда я прихожу к человеку, пользующемуся славой мудреца, позаботиться

прежде всего о том, что не дает мне покоя, и, предложив обсуждать какие-либо сочинения, исследовать их смысл. Но так как ты простец, то я не знаю, как побудить тебя высказаться, чтобы определить твое представление об уме.

Простец. Я полагаю, что никого нельзя принудить к выражению своих мыслей легче, чем меня. Ведь раз я признаю себя незнающим простецом, то я нисколько не боюсь отвечать. Философы по образованию и те, что слывут мудрецами,— те, понятно, боятся допустить ошибку и взвешивают свои слова с большой опаской. Поэтому и ты скажи ясно, чего от меня хочешь, и получишь ответ по существу.

56 *Философ.* Я не могу выразить этого кратко; сядем, если угодно, и тогда поговорим.

Простец. Согласен.

И когда они расставили в виде треугольника табуретки и все трое сели, первым заговорил

Ритор. Ты видишь, философ, простоту этого мужа, который не привык ни к чему из того, чего требует приличие для приема столь значительного человека, как ты. Спроси-ка его о том, что тебе, по твоим словам, не дает покоя. Простец же не скроет от тебя ничего из того, что знает. Я думаю, ты убедишься, что я привел тебя не напрасно.

Философ. Все до сих пор мне нравится. Перейду к делу. Ты же между тем, пожалуйста, помолчи, и пусть тебя не смущает продолжительность разговора.

Ритор. Ты увидишь, что долгая беседа скорее привлечет, чем оттолкнет меня.

57 *Философ.* Итак, скажи, простец,— таково твое имя, по твоим же словам,— если имеешь свое предположение об уме.

Простец. Я полагаю, что нет и не было ни одного человека, который, достигши зрелости, не составил бы себе того или иного понятия об уме. Имею, конечно, и я: умом (mens) является то, от чего возникает граница и мера (mensura) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют mens — от mensurare.

Философ. А не считаешь ли ты, что ум — одно, а душа — другое?

Простец. Положительно считаю: ведь одно — ум, находящийся у себя, другое — в теле. Ум, находящийся у себя, или бесконечен, или он образ бесконечного.

Из тех же умов, которые суть образ этого бесконечного,— поскольку они не находятся у себя, не максимальные, абсолютные и бесконечные — некоторые, допускаю, могут одушевлять человеческое тело. И тогда по [роду] их деятельности я называю их душами.

Философ. Следовательно, ты соглашаешься, что ум и человеческая душа одно и то же: ум — в себе, душа — по ее деятельности?

Простец. Соглашаюсь. Они одно и то же, как в живом существе способность к чувственному восприятию и зрительная способность глаза одна и та же[3].

ГЛАВА 2 58

Есть наименование природное и другое, которое дается в соответствии с ним, но лишено точности. И есть простое начало, которое есть искусство искусств; к нему и сводится «вечное искусство» философов

Философ. Ты говорил, что ум называется так от «измерения». Я нигде не читал, чтобы кто-нибудь придерживался такого мнения при всем разнообразии этимологии. Прошу прежде всего, чтобы ты открыл причину сказанного тобой.

Простец. Если более тщательно рассматривать вопрос о значении этого наименования (vocabuli), то я полагаю, что таящаяся в нас способность заключать в понятиях первообразы всех вещей, называемая мною умом, вообще не может получить соответствующего имени. Как человеческий рассудок не достигает сущности божиих творений, так не достигает ее и имя. Ведь наименования даются в результате движения рассудка. Именно, на определенном основании мы называем одну вещь одним именем и ту же вещь на другом основании — другим; и в одном языке есть наименования, соответствующие предмету, в другом — более грубые и более отдаленные. Отсюда я усматриваю, что, если соответствие наименования предмету может быть бóльшим и меньшим, точного наименования мы не знаем.

Философ. Ты, простец, стремишься к высоким предметам. Ведь согласно тому, что ты, по-видимому, 59

утверждаешь, наименования потому не совсем соответствуют предмету, что они установлены, на твой взгляд, по усмотрению, то есть так, как это в результате движения рассудка пришло на ум тому, кто их давал.

Простец. Мне хочется, чтобы ты понял меня глубже. Хотя я и признаю, что каждое наименование соединено с вещью на том же основании, на каком форма привходит в материю; и верно, что наименование обусловлено формой, так что [точные] имена окажутся у вещей не в результате налагания, но от века, а произвольно только само налагание,— все-таки я нахожу, что налагается соответствующее имя, хотя бы оно и не было точным.

Философ. Выразись, пожалуйста, яснее, чтобы я понял, что ты хочешь сказать.

Простец. С удовольствием. Я именно теперь обращусь к искусству выделывать ложки. Однако прежде имей в виду: для меня несомненно, что все человеческие искусства являются некоторыми отображениями искусства бесконечного и божественного. Не знаю, кажется ли тебе то же самое?

60 *Философ.* Ты поднимаешь трудный вопрос. Нельзя на это отвечать походя.

Простец. Я бы удивился, если бы ты когда-нибудь читал философа, об этом не знающего, поскольку это ясно само собой. Очевидно ведь, что никакое человеческое искусство не достигает точности совершенства и что всякое искусство конечно и ограничено. Именно, одно искусство ограничивается в свойственных ему границах, другое — в других, свойственных ему; и каждое искусство отличается от других, и ни одно не охватывает всего.

Философ. Что же ты из этого выводишь?

Простец. А то, что всякое человеческое искусство конечно.

Философ. Кто же в этом сомневается?

Простец. С другой стороны, невозможно, чтобы существовало много бесконечностей, которые были бы реально различны.

Философ. И с этим я согласен, поскольку иначе одна кончалась бы на другой [4].

61 *Простец.* А если это так, то не оказывается ли бесконечным только одно абсолютное начало, поскольку не существует начала раньше начала, как это ясно

само собой, так как в противном случае начало окажется подначальным? А отсюда лишь вечность и есть сама бесконечность, или абсолютное начало.

Философ. Согласен.

Простец. Следовательно, абсолютная вечность исключительно и единственно является самой бесконечностью, у которой нет начала. Поэтому все конечное находится под началом у бесконечного начала.

Философ. Не могу отрицать.

Простец. А тогда началом всякого конечного искусства является искусство бесконечное. И, таким образом, бесконечное искусство по необходимости будет для всех искусств первообразом, началом, средством и целью, размером и мерой, истиной, точностью и совершенством.

Философ. Следуй намеченным путем, с этим никто 62
не может спорить.

Простец. Итак, я приведу символические примеры из ремесла ложечника, чтобы то, что я хочу сказать, легче воспринималось.

Философ. Пожалуйста, так и сделай! Я вижу, ты держишь путь туда, куда я стремлюсь.

Простец (взявши ложку в руки). Ложка не имеет другого первообраза (exemplar), кроме идеи нашего ума. Ведь если скульптор или живописец еще берет в качестве образца те или иные вещи, которые он старается воспроизвести, этого не делаю я, изготовляющий из дерева ложки и чашки, а из глины горшки. В своей деятельности я не воспроизвожу образа какой-нибудь природной вещи. Такие ложечные, чашечные и горшечные формы создаются только человеческим искусством. Поэтому мое искусство является скорее искусством созидательным (perfectoria), чем воспроизводящим образы уже сотворенные, и в этом оно более похоже на искусство бесконечное.

Философ. То же и по-моему.

Простец. Итак, допустим, что я хочу развернуть 63
свое искусство и сделать чувственно воспринимаемой ту форму ложечности, которая и составляет ложку. Хотя эта форма в своей природе [5] и недоступна никакому ощущению — потому что она не белая и не черная, и никакого другого цвета, безгласна, лишена запаха, вкуса и неосязаема,— я все же буду пытаться сделать ее чувственно воспринимаемой тем способом, каким

получится. Итак, какой-нибудь материал, положим, де-
рево, я строгаю и долблю, применяя мои инструмен-
ты и разнообразно ими двигая, до тех пор пока не воз-
никнет в нем требуемая соразмерность, в которой со-
ответственным образом отразится форма ложечности.
Таким образом, ты видишь, что форма ложечности,
простая и чувственно не воспринимаемая, отражается
в соразмерности очертаний, которые принимает это
дерево, как в своем отображении. Истина и точность
ложки, которая неразмножима и несообщима, никак
не может полностью перейти в чувственность с по-
мощью каких бы то ни было инструментов у какого
бы то ни было человека. Вместе с тем во всех лож-
ках по-разному отсвечивает только сама простейшая
форма, в одной больше, в другой меньше и ни в какой
64 точно. Поэтому, хотя дерево получает название от при-
вхождения формы — так что оно называется «ложкой»
с возникновением соразмерности, в которой отражается
ложечность, почему имя и оказывается соединенным с
формой,— тем не менее наложение имени происходит
по усмотрению, поскольку может быть наложено и
другое имя. И наоборот: хотя имя и налагается по ус-
мотрению, тем не менее оно не является неправильным
и совершенно отличным от природного имени, соеди-
ненного с формой, но природное наименование по при-
вхождении формы отсвечивает во множестве разнооб-
разных имен, даваемых в различном смысле теми или
другими народами.

Итак, наименования даются благодаря движению
рассудка. Именно, рассудок движется вокруг вещей,
подпадающих под ощущение, и производит их разли-
чение, согласование и разделение, так что в рассудке
нет ничего, чего раньше не было в ощущении. Так он дает
наименования в рациональном стремлении дать одно
имя одной вещи и другое — другой. Однако поскольку
форма в своей истине не находится в том, с чем имеет
дело рассудок, то поэтому рассудок теряется в догад-
65 ках и предположениях. Вот почему роды и виды, как
подлежащие наименованию,— рассудочные сущности,
которые рассудок создал себе на основании согласова-
ния и разделения чувственных вещей. Поэтому — так
как они по природе позднее чувственных вещей, подо-
биями которых они являются,— они не могут сохра-
няться, когда чувственные вещи разрушились. И кто

считает, что разуму (intellectum) не может быть при-
суще ничего, чего нет в рассудке, тот тем самым счи-
тает, что в разуме не может быть ничего, чего раньше
не было в ощущении. Такой мыслитель должен по не-
обходимости сказать, что вещь есть нечто только в ка-
честве наименованной; и он жаждет в разного рода ра-
зысканиях углубиться в сущность имени, и это разыс-
кание приятно человеку, поскольку тут он в рассу-
дочном движении переходит от одного предмета к дру-
гому[6]. Такой человек стал бы отрицать, что формы у
себя и в своей истинности обладают независимым су-
ществованием,— разве что в качестве сущностей толь-
ко для рассудка,— а первообразы и идеи он счел бы
ничем. Те же, кто допускают, что в мышлении ума
есть нечто такое, чего не было ни в ощущении, ни в
рассудке,— то есть первообраз и несообщимая истина
форм, которая отсвечивает в чувственных вещах,— те
утверждают, что первообразы по природе предшест-
вуют чувственным вещам, как истина предшествует ее
отображению. Они признают, что в порядке природы 66
существует сначала человечность у себя и от себя, то
есть без предлежащей материи; затем, через эту чело-
вечность,— человек и то, что в данном случае подлежит
наименованию «человеком»; и наконец, видовое поня-
тие «человечность» в рассудке. Поэтому, если погибнет
человечество, человечность в качестве видового поня-
тия, подлежащего наименованию, и в качестве сущно-
сти только для рассудка, которую рассудок обретает на
основании сходства людей, перестает существовать: ведь
она зависела от человечества, которого нет. Однако из-
за этого не перестает быть человечность, через кото-
рую появилось само человечество. Эта человечность не
подлежит наименованию как видовое понятие, то есть
поскольку наименования даются в результате движе-
ния рассудка. Но она есть истина того, подлежащего
наименованию, видового понятия. Поэтому, хотя отоб-
ражение истины разрушено, истина остается у себя.
И все думающие так отрицают, что вещь есть только
то, что подлежит наименованию. В силу того что вещь
именуема, ведется логическое и рассудочное рассмот-
рение вещей, и поэтому они с помощью логики иссле-
дуют их, углубляются в них и их обозначают, но на
этом не успокаиваются (потому что рассудок, или ло-
гика, имеет дело только с отображениями форм), а

пытаются, богословствуя[7], всматриваться в вещи и по ту сторону значения слов, обращаясь к первообразам и идеям. Я полагаю, что нет больше способов исследования. Если ты — ты ведь философ — читал о другом, ты можешь знать. А мое предположение таково.

Философ. Ты удивительным образом соприкасаешься со всеми философскими школами — и перипатетиков и академиков[8].

67 *Простец.* Все эти и вообще все мыслимые различия способов рассмотрения легчайшим образом разрешаются [в единство] и согласовываются, когда ум начинает возноситься к бесконечности. Ибо, как тебе на основании слышанного от меня разъяснит присутствующий здесь оратор, бесконечная форма может быть только одна, и эта форма — простейшая, отражающаяся во всех вещах как прообраз, максимально равный всем и каждой формируемым вещам. Поэтому будет полнейшей истиной признать, что не существует множества отдельных от вещей первообразов и множества идей вещей. Однако этой бесконечной формы ни один рассудок постичь не может. Невыразимую, ее нельзя схватить ни в одном из наименований, которые налагаются движением рассудка; ведь то, что подлежит наименованию, само есть всего лишь отображение своего собственного и ему соответствующего невыразимого первообраза.

68 Следовательно, невыразимое Слово, являющееся точным именем всех вещей как именуемых движением рассудка, также есть только одно. Это невыразимое имя отражается по-своему во всех именах как бесконечная именительная сила всех имен и бесконечная называемость всего выражаемого в языке, так что вследствие этого всякое имя есть отображение точного имени. И все философы пытаются выразить именно это, хотя, пожалуй, то, что они говорят, могло бы быть выражено лучше и яснее. Ведь все они по необходимости соглашаются в том, что существует некая бесконечная мощь, которую мы называем богом и в которой с необходимостью сосредоточено все. И тот, кто говорил о человечности, не подлежащей наименованию и являющейся точностью истины, хотел сказать не о чем другом, как о той невыразимой бесконечной форме. Ее, обращаясь к человеческой форме, мы называем точным первообразом этой последней, так что, невыразимая в

качестве первообраза, она именуется именем всех вещей, когда мы взираем на ее отображения; и единственный простейший первообраз представляется множеством первообразов соответственно образованным через наш рассудок видовым различиям [реальных] отображений этого [единого простейшего] первообраза [9].

ГЛАВА 3 69

Как надо понимать и приводить к согласию философов. Имя божие и точность. С познанием одного точного имени познаются все. Что довольно знать. Понятия бога и наши различны

Философ. Ты удивительно разъяснил сказанное у Трисмегиста, который утверждал, что бог именуется именем всех вещей, а все вещи — именем божиим [10].

Простец. Пусть именуемое и имя совмещаются до полного совпадения в высшем интеллекте — и все разъяснится. Именно бог есть точность любой данной вещи. Поэтому если бы мы обладали точным знанием об одной вещи, то по необходимости мы обладали бы знанием обо всех вещах. Так, если бы мы знали точное имя одной вещи, тогда мы знали бы и имена всех вещей, потому что нет точности без бога. Следовательно, если бы кто достиг точности в одном, он достиг бы бога, который есть истина всего познаваемого.

Ритор. Объясни, пожалуйста, относительно точно- 70
сти имени.

Простец. Ты знаешь, ритор, что математические фигуры мы выводим из способности ума. Поэтому, если я хочу сделать треугольность видимой, я черчу фигуру, в которой намечаю три угла, чтобы в фигуре с такими свойствами и отношениями отразилась треугольность, с которой соединено наложенное нами наименование «треугольник». Итак, я утверждаю: если «треугольник» есть точное наименование треугольной фигуры, тогда я знаю точные наименования всех многоугольников. Именно, тогда я знаю, что наименование четырехугольной фигуры есть «четырехугольник», пятиугольной — «пятиугольник» и т. д. На основе зна-

ния одного имени я узнаю: наименованную фигуру, все именуемые треугольники, все, в чем они различны и сходны, и вообще все, что можно об этом знать. Равным образом я утверждаю, что если бы я знал точное имя одного творения божия, то не оставался бы в неведении относительно всех имен божиих творений и относительно вообще всего, о чем возможно знание. И так как Слово божие есть точность всякого именуемого имени, ясно, что только в Слове возможно знание обо всем вместе и о каждом в отдельности.

Ритор. Это ты изложил по своему обыкновению до осязаемости ясно.

71 *Философ.* Ты, простец, сообщил поразительный способ привести к согласию всех философов. В самом деле, обдумывая это, я не могу не согласиться, что все философы имели в виду именно сказанное тобой: что никто из всех них не смог отрицать бесконечность бога; в этом утверждении в одном сосредоточивается все до сих пор сказанное тобой [11]. И то, что этим покрывается все, могущее быть познанным и сообщенным, поразительно!

Продолжи, однако, рассмотрение ума и скажи вот что. Допустим, что ум называется так от «измерения», так что способность измерять и есть причина такого имени. Но чем, по-твоему, является ум?

72 *Простец.* Ты знаешь, что в божественной простоте сосредоточены все вещи. Ум есть образ этой сосредоточивающей простоты. Поэтому если эту божественную простоту ты назовешь бесконечным умом, то он как раз и будет первообразом нашего ума. И если божественный ум ты назовешь универсальной совокупностью истины вещей, то наш ум назови совокупностью уподобления вещам, как бы универсумом их понятий. Мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. Если ум божественный есть абсолютная сущность (entitas), тогда мышление у него есть творение существующего; а для нашего ума мыслить — значит существующему уподобляться. То, что подобает божественному уму как бесконечной истине, нашему уму подобает как его близкому образу. И если все существует в божественном уме как в своей точной и подлинной истине, то в нашем уме все существует как в образе или подобии подлинной истины, то

есть в виде понятий; ведь познание происходит путем уподобления. Все существует в боге, но там — первообразы вещей; все — в нашем уме, но здесь — вещей подобия. Как бог есть абсолютная сущность, которая есть сосредоточенность всего существующего, так ум наш есть той бесконечной сущности образ, который есть сосредоточенность всех образов,— как бы первое изображение неизвестного царя и прообраз всех срисованных с него изображений. Ведь знание о боге, или лик божий, нисходит только к умственной природе, которой предстоит (obiectum) истина,— и если ниже, то только через ум, так что ум есть образ божий и первообраз всех образов божиих после него. Поэтому, насколько все, что ниже ума, причастно уму, настолько и образу божию; так что ум есть образ божий в себе, а все, что ниже ума,— только при посредстве ума. 73

ГЛАВА 4 [12] 74

Наш ум есть не развертывание вечной свернутости, но ее образ, а то, что ниже ума, образом не является. Не обладая врожденными понятиями, ум обладает, однако, способностью суждения, созданной одновременно с ним. Почему для ума необходимо тело

Философ. От великой полноты твоего ума ты, по-видимому, хочешь сказать, что бесконечный ум есть абсолютная формообразующая сила, а конечный ум — сила, образующая в соответствии с этой формой [13] и по ее подобию.

Простец. Да, примерно так; но ведь до конца это выразить нельзя, и поэтому очень полезно разнообразить беседу. Обрати внимание, что образ — одно, а развертывание — другое. Например, равенство есть образ единства, ибо как раз благодаря единству возникает равенство. Поэтому образом единства равенство является; и равенство не является развертыванием единства, но многократным воспроизведением его свертывающей способности [14]. Следовательно, равенство единства есть образ, но не развертывание единства. В таком же смысле я определяю ум как образ божественного ума, простейший среди образов божественного

свертывания. И потому ум есть тем самым первообраз божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы свертывания. Ибо как бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом божиим, есть образ свертывания свертываний. Ниже этих образов — множества вещей, развертывающие божественное свертывание, подобно тому как в числе развертывается единство, в движении — покой, во времени — вечность, в сложности — простота, во времени — настоящее, в величине — точка, в неравенстве — равенство, в различии — тождество и т. д.

75 Отсюда сделай вывод об изумительной способности нашего ума; ибо в нем сосредоточена сила, подобная свертывающей силе точки [15], благодаря чему ум обнаруживает в себе способность уподобляться любой величине. Точно так же благодаря силе, подобной свертывающей силе единства, наш ум обладает способностью уподобляться любому множеству, а благодаря силе, подобной свертывающей силе «теперь», или настоящего мгновения,— любому времени и покоя — любому движению, а простоты — любой сложности, тождества — любому различию, равенства — любому разъединению [15]. Иными словами, благодаря образу абсолютной свертывающей силы, каковым является ум бесконечный, наш ум обладает способностью уподобляться всякому свертыванию. Ты видишь, что ты и сам можешь назвать много такого, чем обладает наш ум, поскольку он является образом бесконечной, все свертывающей простоты.

Философ. Надо думать, что ум только один является образом божиим.

76 *Простец.* Так оно, собственно, и есть, потому что все, что ниже ума, есть образ божий лишь постольку, поскольку в нем отражается ум; скажем, ум отражается в совершенных живых существах больше, чем в несовершенных, в наделенных ощущениями больше, чем в растениях, в растениях больше, чем в минералах. Поэтому творения, лишенные ума, суть скорее развертывания божественной простоты, чем ее образы, хотя они по-разному и причастны образу вследствие того, что умный образ отражается в них при своем развертывании.

Философ. Аристотель утверждал, что никакое понятие не сотворено вместе с нашим умом или душой,

по каковой причине он уподоблял ее чистому листу [16]. Платон же утверждал, что понятия созданы вместе с душой, но она забыла их из-за бремени тела [17]. Что ты здесь считаешь правильным?

Простец. Несомненно, наш ум внедрен богом в тело 77
с пользой для ума же. Следовательно, надо думать, что ум от бога имеет все то, без чего он не в состоянии достичь эту пользу. Следовательно, нельзя верить, что с душой были созданы понятия, которые она утратила, оказавшись в теле, но для того она нуждается в теле, чтобы довести до осуществления сотворенную с нею способность [понимания]. Подобно тому как зрительная способность души не может получить осуществления, то есть действительно видеть, если не будет возбуждена объектом,— а она не может быть им возбуждена, если ей не противостоят чувственные образы, размноженные в органе чувства, и, таким образом, она нуждается в оке,— так и способность ума — а это способность к восприятию и пониманию вещей,— не может получить осуществления, если не будет возбуждена чувственным, и не может прийти в возбуждение без посредствующих чувственных представлений. Словом, ум нуждается в теле как органе, то есть в том, без чего не может возникнуть возбуждения.

В данном вопросе, следовательно, правильным представляется мнение Аристотеля, который отрицает, что сначала душе были врождены понятия, а по воплощении она их утратила. Однако, так как душа не может преуспеть, если она совершенно лишена силы суждения,— как и глухой никогда не может сделаться кифаредом, раз он не имеет никакого представления о гармонии, при помощи которого он мог бы судить о своих успехах,— наш ум обладает врожденной ему способностью суждения, без которой он не мог бы успешно функционировать. Эта сила суждения от природы врождена уму. При ее помощи он сам по себе судит о разумности оснований, слабы ли они, сильны или убедительны. Если Платон назвал эту способность врожденным понятием, он нисколько не уклонился от истины.

Философ. Насколько ясно твое изложение! Слушая 78
его, всякий принужден соглашаться. Без сомнения, это требует пристального внимания; ведь мы явственно ощущаем, что некий дух в нашем уме говорит и судит: это хорошо, это справедливо, это истинно — и

удерживает нас, если мы уклоняемся от справедливого. Этой речи и этому суждению он никоим образом не учился, но они врождены ему.

Простец. Отсюда мы узнаем, что ум есть та способность, которая хотя и лишена всякой формы понятия, но, если получила возбуждение, может уподобить себя самое любой форме и создать понятие о любых вещах, будучи некоторым образом подобной здоровому зрению в темноте: оно никогда не видело света и лишено всякого действительного понятия о видимых вещах, но, выйдя на свет и получив возбуждение, уподобляет себя видимому, образуя о нем понятие.

79 *Ритор.* Платон говорил, что тогда требуется суждение интеллекта, когда ощущения показывают одновременно противоречивое [18].

Простец. Он тонко заметил. В самом деле, когда осязание предлагает нам одновременно твердое и мягкое или смешивает тяжелое и легкое, запутываясь в противоречиях,— прибегают к интеллекту, чтобы он рассудил о сущности каждого: не является ли смутно воспринятое множеством различных свойств? Так, когда зрение представляет большое и малое, смешивая их, то разве не возникает необходимости в различающем суждении интеллекта о том, что велико и что мало? Там же, где довольно одного ощущения, менее всего необходимо прибегать к суждению интеллекта, как, например, при взгляде на палец, поскольку у него нет противоположности, которая появлялась бы одновременно с ним.

ГЛАВА 5

80

Ум есть живая субстанция, созданная в тело. Как это понимать. Есть ли разум у животных Ум — живое описание вечной мудрости

Философ. Почти все перипатетики говорят, что интеллект, который ты, по-видимому, называешь умом, является некоторой способностью души и что понимание (intelligere) есть акциденция. Ты же смотришь иначе.

Простец. Ум есть живая субстанция, которая, как мы знаем по опыту, внутренне говорит в нас и судит и которая больше любой другой способности из всех ощущаемых нами в себе духовных способностей упо-

добляется бесконечной субстанции и абсолютной форме. Ее обязанность в нашем теле — животворение тела; потому она и называется душой. Отсюда, ум есть субстанциальная форма, или сила, которая сосредоточивает в себе соответствующим ей образом все: и силу одушевляющую, при помощи которой ум одушевляет тело, наделяя его жизнью растительной и способностью ощущения; и силу рассудочную, а также разумную и силу умопостижения.

Философ. Не считаешь ли ты, что ум, который ты 81
называешь также разумной душой, существовал, [как таковой], и до тела, как утверждают пифагорейцы и платоники, и только впоследствии был облечен плотью?

Простец. По природе [19], но не во времени. Как ты слышал, я сравнил ум со зрением в темноте; но ведь в действительности зрение никогда не существовало прежде глаза, разве только по природе. Отсюда, раз ум есть некое божественное семя [20], свойственной ему силой охватывающее в понятии первообразы всех вещей, значит, бог, благодаря которому он обладает этой силой, дав ему бытие, поместил его вместе с тем в соответствующую почву, где бы он мог принести плод и выявить из себя совокупность вещей в виде понятий. Иначе эта сила семени была бы дана ему напрасно, если бы не была ему также дана возможность осуществить ее в действительности.

Философ. Ты говоришь убедительно, но мне очень 82
хочется услышать, как именно это в нас происходит.

Простец. Способы божественной деятельности в точности непостижимы; однако мы создаем о них предположения, одни более смутные, другие более ясные. Так вот, я полагаю, что тебя удовлетворит то уподобление, которое я сделаю. Ты ведь знаешь, что зрение по своей собственной природе не различает, но сплошно (in globo) и слитно воспринимает некоторое препятствие, когда оно мешает ему в сфере его движения, то есть в глазу; это препятствие возникает оттого, что объект посылает в глаз множество образов (specierum). И вот, если глаз обладает зрением без различения, как у детей, у которых еще нет навыка к различению, то, значит, различение, при помощи которого зрение разбирается в цветах, привходит в зрение; и вот таким же образом ум привходит в душу, способную

к ощущению. И подобно тому как зрительное различение имеется у совершенных животных — например, у собак, различающих своего хозяина по виду,— и оно дано зрению богом как совершенство и форма этого зрения, точно так же человеческой природе сверх этой имеющейся у животных способности различения дана более высокая способность, относящаяся к силе различения у животных так же, как эта последняя относится к способности ощущений, так что ум оказывается для души формой различения и ее совершенством.

83 *Философ.* Прекрасно сказано. Но, по-видимому, ты подходишь к мнению мудрого Филона, утверждавшего, что животным присущ разум [21].

Простец. У животных мы действительно наблюдаем некое различительное рассуждение (discretivum discursum), без чего их природа не могла бы существовать в удовлетворительном виде. Однако оттого, что это рассуждение лишено формы, то есть интеллекта, или ума, оно беспорядочно; оно не основывается на способности суждения и на знании. Но поскольку всякое различение возникает из рассудка, постольку и слова Филона явно не лишены смысла.

84 *Философ.* Поясни, пожалуйста, в каком смысле ум является формой движения рассудка.

Простец. Я уже сказал, что, как зрение видит и не знает того, что оно видит, без различения, которое придает ему форму, ясность и совершенство, так и рассудок умозаключает и не знает, о чем он умозаключает, без ума; только ум придает рассуждению форму, ясность и совершенство, и рассудок начинает понимать, о чем он умозаключает. Так, если необразованный человек, не понимающий значения слов, читает какую-нибудь книгу, то чтение происходит благодаря способности рассудка: он пробегает (dicurrendo) различия букв, которые он складывает и разделяет. И это — дело рассудка, но он не знает, о чем читает; а другой читатель и знает и понимает, что́ читает. Вот некое подобие рассудка беспорядочного и рассудка, благодаря уму приобретшего форму. Ибо ум выносит суждение и различает, какое рассуждение правильно и какое софистично. Ум точно так же есть различающая форма актов рассудка, как рассудок — различающая форма ощущений и представлений.

Философ. Но откуда ум имеет эту силу суждения? 85
Ведь он, кажется, судит обо всем.

Простец. Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей; а первообраз всех вещей есть бог. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум в себе имеет то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждение о том, что вне его. Так, если бы записанный закон был живым, то он, будучи живым, сам в себе прочитывал бы тот приговор, который нужно вынести. А ум и есть живое описание вечной и бесконечной мудрости. Но в наших умах его жизнь поначалу подобна сну, пока он благодаря удивлению, которое вызывают в нем чувственные вещи, не придет в возбуждение и не выйдет из неподвижности, и тогда движение его разумной жизни откроет ему, что искомое уже описано в нем самом. Но это описание ты должен понимать как отражение первообраза всего тем способом, каким истина отражается в своем образе. И если бы простейшая и неделимая вершина угла идеально отшлифованного алмаза, в котором отражаются формы всех вещей, оказалась живой, она, созерцая себя самое, нашла бы подобие всех вещей и через эти подобия могла бы составить себе понятие обо всем.

Философ. Удивительные речи и тончайшие сужде- 86
ния. Особенно нравится мне пример с острием угла алмаза; в самом деле, чем острее и проще будет этот угол, тем отчетливее все будет в нем отражаться.

Простец. Рассматривая зеркальную способность саму по себе, мы видим, что она существует раньше всякого количества [22]. Если представить ее как живую и живущую жизнью интеллекта, в которой отражается первообраз всего, это будет вполне допустимое предположение об уме.

Философ. Я хотел бы услышать, можешь ли ты применить в качестве образца это вот твое искусство для разъяснения творений ума.

Простец. Конечно, мог бы.

И, взяв в руки красивую ложку, он сказал:

— Я захотел сделать зеркальную ложку, нашел совершенно цельный кусок особенно благородного дерева, применил инструменты и получил соответствующую соразмерность, в которой совершенно отразилась форма

ложки. После этого я полировал поверхность ложки до тех пор, пока не включил в это отражение ложечной формы форму зеркальную, как ты видишь. В самом деле, будучи очень красивой ложкой, она, однако,
87 в то же время и зеркальная ложка. Именно, ты имеешь в ней все виды зеркал, вогнутое, выпуклое, прямое и цилиндрическое: в конечной части ручки — прямое, в самой ручке — цилиндрическое, в полой части — вогнутое, во внешней — выпуклое. Зеркальная форма ложки до ложки не имела бытия во времени, но была придана мною первоначальной форме ложки для совершенства ложки, так что теперь зеркальная форма содержит в себе форму ложки. При этом зеркальная форма независима от ложки, потому что в сущность зеркала не входит, чтобы оно было ложкой. Недаром если бы разрушились соразмерности, без которых не может быть формы ложки, например если бы отскочила ручка, то ложка перестала бы быть ложкой, хотя зеркальная форма осталась бы по-прежнему. Таким же образом и бог при помощи движения неба извлек из соответствующей материи соразмерность, в которой весьма совершенным образом отражается одушевленность живого существа. Ей он придал затем ум, как бы в виде живого зеркала, тем способом, о котором я уже говорил.

88

ГЛАВА 6

Мудрецы символически назвали число первообразом вещей; об удивительной природе числа. Число возникает от ума и неразрушимости сущностей. Ум есть гармония, само себя движущее число, составленное из тождества и различия

Философ. Ты хорошо применил свой пример. И когда ты называешь интеллект единым, ты разъясняешь, и то, как он производит вещи, и то, что соразмерность есть место (locus), сфера или область формы, и что материя, в свою очередь, есть место соразмерности [23]. И мне сильно сдается, что ты — из пифагорейцев, которые утверждают, что все происходит из числа.

Простец. Не знаю, пифагореец ли я или кто-либо другой. Знаю я только то, что ничей авторитет мною

не руководит, даже если побуждает меня к движению. Но я действительно считаю, что пифагорейцы, философствующие, как ты говоришь, обо всем при помощи числа,— мыслители глубокие и остроумные; я убежден, что они, говоря о числе, имели в виду не число математическое и происходящее из нашего ума[24] — ведь само собой понятно, что это число не есть принцип какой-нибудь вещи,— но что они символически и доступным для рассудка образом (rationabiliter) говорили о числе, происходящем из божественного ума, в отношении которого математическое число есть только образ. Ибо как наш ум относится к бесконечному, вечному уму, так число нашего ума — к тому числу. И мы даем тому числу имя нашего числа, как тому уму — имя нашего ума, и с наслаждением занимаемся числом как нашим собственным произведением.

Философ. Изложи мне, пожалуйста, основания, 89
могущие побудить кого-нибудь утверждать, что числа — начала вещей.

Простец. Может существовать только одно бесконечное начало; и лишь оно — бесконечно простое. Но уже первое подначальное (principiatum) не может быть бесконечно простым, как это ясно само собой; и оно не может быть составленным из других, входящих в его состав, ибо тогда оно не было бы первым подначальным, но ему самому по природе предшествовало бы то, что входит в его состав. Следовательно, необходимо допустить, что первое подначальное сложно так, что оно, однако, составлено не из многого, но из себя самого. И вот, наш ум не допускает возможности существования чего-либо иного в таком роде, кроме числа, каково, например, число нашего ума. Ибо 90
число сложно, и сложено оно из себя самого,— потому что всякое число составлено из четного и нечетного чисел,— и, таким образом, число составлено из числа. Если же ты скажешь, что тройка составлена из трех единств,— это все равно что говорить, будто стены и крыша в отдельности образуют дом; ведь если стены существуют отдельно и так же — крыша, из них не составишь дома. Так и три единства, взятые порознь, не образуют тройки. Поэтому, если ты рассматриваешь единицы, поскольку они составляют тройку, ты рассматриваешь их объединенными; а чем иным являются тогда три объединенные единицы, как не тройкой?

Значит, она составлена из себя самой. Так же [надо
91 рассуждать и] обо всех числах. Впрочем, когда я в числе усматриваю только единство, я вижу несложную сложность числа и совпадение простоты и сложности или единства и множества. Но когда я всматриваюсь в число еще острее, я вижу единство числа сложным, подобно тому как сложны гармонические единства октавы, квинты и кварты. Ведь гармоническое отношение есть единство, которое нельзя понять без числа. Более того, я замечаю, что число, выражающее отношение полутона и корня квадратного из двух,— таково отношение стороны квадрата к диагонали — является более простым, чем может постигнуть рассудочная способность (ratio) нашего ума[25]. Отношение не может быть понятно без числа, а между тем число, которое могло бы выразить то отношение, должно было бы быть одинаково четным и нечетным. Об этом можно было бы беседовать долго и интересно, если бы мы не спешили перейти к другому вопросу.

92 Итак, нам известно, каким образом существует первое подначальное, отпечаток (typum) которого несет число. И иначе и ближе мы не можем подойти к его сущности, потому что определение сущности всякой вещи может быть достигнуто нами только в намеке или в образе. Символически же первое подначальное мы называем числом, потому что число есть субъект соразмерности; в самом деле, соразмерность не может существовать без числа. А соразмерность есть место для формы; в самом деле, без соразмерности, приспособленной к форме и ей соответствующей, форма не может проявиться, подобно тому как, я сказал, с нарушением соразмерности, пригодной для ложки, форма ложки не может сохраниться, потому что для нее нет места. Соразмерность действительно есть как бы приспособленность зеркальной поверхности к отражению образа, без чего прекращается воспроизведение. Вот так и бесконечное первообразное единство может отражаться только в соответствующей соразмерности, а эта соразмерность — в числе. Вечный ум действует наподобие музыканта, желающего сделать свою мысль чувственной: он воспринимает множество звуков и приводит их в соответствующее гармоническое соотношение, так что в этом соотношении гармония отражается сладостно и совершенно, поскольку здесь она нахо-

дится как бы в соответствующем месте. И отражение гармонии изменяется с изменением соответствующего гармонического соотношения. И гармония исчезает с исчезновением соответствия в соотношении. Итак, из ума — и чи́сла и все.

Философ. Разве множественность вещей не суще- 93
ствует помимо нашего умозрения?

Простец. Существует, но от ума вечного. Поэтому как в отношении бога множественность вещей существует от божественного ума, так и в отношении нас множественность вещей существует от нашего ума [26]. Ведь исчисляет один только ум; уничтожь ум — и число окажется неразличимым. В самом деле, ум потому, что он мыслит одно и то же единственно и единично,— и таковым мы это видим (мы говорим, что оно — одно, потому что ум мыслит это одно единственным и единожды),— поистине является равенством единства. Но когда ум мыслит одно [27] в виде множества отдельных вещей, мы считаем, что вещей много, и говорим о двойке, потому что ум мыслит одно и то же в отдельности дважды или путем удвоения. Так же и об остальном.

Философ. Разве тройка не составляется из двойки 94
и единицы? И разве мы не называем число собранием отдельно взятых единиц? Как же тогда ты утверждаешь, что оно происходит из ума?

Простец. Называем; но такого рода высказывания надо относить к модусу понимания [28], потому что сложить значит не что иное, как взять несколько раз одно и то же, общее у однородных предметов. Увидев отсюда, что без множественности в уме два или три есть ничто [29], ты ясно поймешь, что число происходит из ума.

Философ. Каким же образом множественность вещей есть число божественного ума?

Простец. Множественность вещей произошла оттого, что божественный ум одно понимает так, а другое — иначе [30]. И если рассмотреть это тщательно, то ты обнаружишь, что множественность вещей есть только способ понимания со стороны божественного ума. Так, полагаю, можно неопровержимо утверждать, что первообразом вещей в духе создателя является число. На это указывает привлекательность и красота, которые присущи всем вещам и состоят в соразмерности, а

последняя — в числе. Поэтому число преимущественно и указывает путь к мудрости.

95 *Философ.* Это впервые высказали пифагорейцы, потом платоники, которым подражает Северин Боэций [31].

Простец. Подобным образом я утверждаю, что число является первообразом понятий нашего ума. В самом деле, ум ничего не может поделать без числа; если нет числа, то не будет ни уподобления, ни понимания, ни различения, ни измерения. Нельзя познать вещи в их разнообразии и различии без числа. И без числа нельзя понять, что субстанция — одно, количество — еще одно, и так далее. Поэтому, раз число есть способ понимания, то без него ничего нельзя познать.

Ибо число нашего ума, поскольку оно — образ числа божественного, являющегося первообразом вещей, есть первообраз понятий. И как до всякой множественности существует единство — и это есть единство единящее, или несотворенный ум, в котором все — одно, после одного — множественность, или развертывание силы того единства, и эта сила есть бытийность вещей, равенство бытия, и связь бытийности и равенства, а это — благословенная троица,— так в нашем уме существует той божественной троицы образ; ведь ум наш точно так же есть единство, единящее до всякой множественности, в уме постигаемой; и после этого единства, единящего всякую множественность, тоже есть множественность, каковая есть множественности вещей образ, как и наш ум есть образ божественного ума; и множественность развертывает силу единства ума, а эта сила есть образ бытия, равенства и связи [32].

96 *Философ.* Вижу, что ты достигаешь удивительных вещей на основании числа. Так как божественный Дионисий утверждает, что сущности вещей неразрушимы [33], скажи, не можешь ли ты показать это с помощью числа.

Простец. Когда ты заметишь, что число возникает из множественности единства, а также что различию случается быть за возникновением множественности [34], причем обратишь внимание на составленность числа из единства и инаковости, из тождества и различия, из чета и нечета, из делимого и неделимого (dividuo et individuo) и на то, что сущность всех вещей оказывается как бы числом божественного ума,— тогда ты придешь к какому-то пониманию того, что сущности (es-

sentiae) вещей неразрушимы, как и единство[35], на основе которого возникает являющееся бытием (entitas) число; а также то, что вещи существуют всякий раз таким именно образом, на основании различия, возникающего не от сущности числа, но в виде случайного следствия при умножении единства. Способность отличаться, таким образом, не принадлежит к сущности ни одной вещи. Различие способствует исчезновению, так как является разделением, от которого происходит разрушение. Поэтому оно не принадлежит к сущности вещи. Ты замечаешь также, что число есть не что иное, как исчисленные вещи[36]. Отсюда ты можешь заключить, что число не является актуально существующим посредником между божественным умом и вещами, но число вещей есть сами вещи. 97

ГЛАВА 7[37]

Ум создает из себя формы вещей путем уподобления и достигает абсолютной потенциальности, или материи

Философ. Скажи мне, прошу тебя, не считаешь ли ты, что наш ум есть гармония, или самодвижущееся число, или сложенность из тождества и различия или делимой и неделимой сущности, или энтелехия?[38] Дело в том, что такими способами выражения пользуются платоники и перипатетики.

Простец. По-моему, все говорившие о числе могли высказать подобное мнение, движимые своим ощущением способностей ума. Именно, они находили в своем уме суждение относительно всякой гармонии; они замечали, что ум изготовляет (fabricare) из себя понятия и движет себя так, как если бы живое, способное к различению число само по себе переходило к различению [вещей]; опять-таки они [видели], что ум выступает при этом в смысле объединения и разъединения — или в соответствии с модусом простоты и абсолютной необходимости; или же в соответствии с модусом абсолютной возможности; или сложной, то есть определившейся, необходимости[39]; или определившейся возможности; или же вследствие способности к вечному движению. Не без основания можно считать, что то или другое мнение об уме или душе мыслители высказывали на основании таких или подобных наблюдений над самими собой (experientias). Ибо утверждать,

что ум состоит из тождества и различия,—значит утверждать, что он состоит из единства и инаковости точно так же, как число составлено из тождества, поскольку оно относится к общему, и различия, поскольку оно относится к единичному. А ведь это — модусы понимания, свойственные уму.

98 *Философ.* Продолжай и разъясни, в каком смысле душа есть самодвижущееся число.

Простец. Изложу, как смогу. Я думаю, никто не может оспорить, что ум есть некое живое божественное число, наилучшим образом соразмеренное и приспособленное для отражения божественной гармонии; оно обнимает чувственную, рассудочную и интеллектуальную гармонию и все прочее, что можно об этом сказать самого прекрасного, вплоть до того, что всякое число, всякая соразмерность и всякая гармония, исходящие от нашего ума, столь же далеки от нашего ума, как он — от ума бесконечного. Именно, ум хотя и является божественным числом, однако он — число в том смысле, что он есть простое единство, производящее свое число из своей силы. Поэтому, каково отношение созданий бога к богу, таково отношение творений на-
99 шего ума к самому нашему уму.

Философ. Большинство считало, что наш ум божественной природы и тесно связан с божественным умом.

Простец. Не думаю, чтобы они имели в виду другое, чем я сказал, пускай выражения и были бы другими. Ведь между божественным умом и нашим та же разница, что между «делать» и «смотреть». Божественный ум, мысля (concipiendo), творит, а наш ум, мысля, уподобляется, создавая понятия (notiones) и интеллектуальные образы. Божественный ум есть сила, создающая бытие; наш ум есть сила, создающая уподобления.

Ритор. Видя, что у философа недостаточно времени, я долго удерживался от вопросов. Я услышал много крайне полезных вещей, но хотел бы только услышать еще, каким образом ум создает из себя формы вещей путем уподобления.

100 *Простец.* Ум до такой степени способен к уподоблению, что в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе —слышимому, во вкусе —вкушаемому, в обонянии — обоняемому, в осязании — осязаемому, в ощу-

щении — ощущаемому, в представлении — представляемому, в рассудке — рационально постигаемому [40]. Он ведет себя наподобие чувственного образа [41] в отсутствие ощущаемых вещей, как какое-нибудь чувство до различения ощущаемых вещей; ибо ум в ощущении сообразуется с отсутствующими предметами ощущения смутно и без различения одного состояния от другого; а в рассудке он уже сообразует себя с вещами, различая одно состояние от другого. Во всех этих областях [восприятия] наш ум распространяется через дух, заключенный в артериях; возбужденный столкновением с видами (specierum), размноженными на пути от предметов к духу, он при помощи этих видов уподобляется вещам и благодаря такому уподоблению начинает судить о предмете. Итак, тот тонкий заключенный в артериях дух [42], одушевленный умом, благодаря уму так же преобразуется в подобие вида, преднесшегося движению духа, как податливый воск у человека смышленого и искусного приобретает очертания вещи, непосредственно предстоящей ваятелю. Ведь никакие внешние очертания в искусстве ли скульптуры, в живописи или в ремесле не могут возникнуть помимо
ума; только ум есть то, что все определяет. Поэтому 101
если представить воск, форма которого ум [43], то ум, проявляясь изнутри, придавал бы воску очертания любой предстоящей ему фигуры, подобно тому как и теперь ум ваятеля стремится делать это, будучи привносимым извне. Это же относится и к глине, и к любому другому податливому материалу.

Таким образом, ум в нашем теле создает в органах различные уподобления, тонкие и грубые, в соответствии с различной податливостью духа, заключенного в артериях. Один дух не способен уподобляться тому, чему способен другой: дух в зрительном нерве не может воспринимать идеи звуков, а лишь идеи цвета, потому что он способен уподобляться идеям цвета, но не звуков. Так же и относительно других ощущений.
Еще один дух, создающий в соответствующем органе 102
представления, способен к уподоблению всем чувственным видам, но только грубым и нерасчлененным образом. Другой же дух, создающий в своем органе рассудочные построения, способен к уподоблению (configurabilis) всему чувственному раздельно и ясно. И все эти уподобления суть воспроизведения чувственных

вещей, так как происходят они при посредстве телесных духов, правда тонких. Когда ум, создавая эти уподобления, получает понятия о чувственных вещах и в таком смысле погружается в телесный дух, он действует наподобие души, одушевляющей тело; благодаря такому одушевлению и возникает живое существо. Поэтому душа животных по-своему создает уподобления, сходные с предметами, хотя и весьма спутанные, на свой манер достигая даже понятий. Но только наша умственная способность на основании подобных понятий, полученных через уподобление, создает механические искусства, физические и логические предположения и постигает вещи так, как они мыслятся (concipiuntur) в бытийной возможности или в материи, и так, как бытийная возможность определена через форму. И поскольку наш ум достигает через эти уподобления только понятий о чувственном мире, где формы вещей не подлинные, но затемненные изменчивостью материи, то все такого рода познавательные акты оказываются скорее предположениями, чем истинами. Итак, я утверждаю, что знания, которые достигаются при помощи рассудочных уподоблений, недостоверны, так как они скорее следуют подобиям форм, чем их истинам.

103 Далее, наш ум — уже не в качестве погруженного в тело, которое он одушевляет, но в качестве ума в себе, хотя и способного соединяться с телом,— обращая взор к своей неизменности, создает уподобления формам, не поскольку они погружены в материю, но поскольку они суть у себя и в себе, и постигает неизменные сущности вещей, пользуясь в качестве инструмента самим собою, а не каким-нибудь духом; так, когда он постигает, что круг есть фигура, в которой все линии, проведенные от центра к окружности, равны, то в силу такого способа бытия [44] круг уже не может существовать вне ума в материи. Ведь невозможно, чтобы в материи имелись две равные линии; еще менее возможно начертить такой круг. Поэтому круг в уме есть первообраз и мера истины для круга, начерченного на земле. Итак, мы утверждаем: истина вещей в уме существует в сложной необходимости [45], а именно таким образом, каким требует истина вещи и как это было сказано о круге.

104 Поскольку ум создает эти уподобления в качестве ума-у-себя (ut in se), от материи отвлеченного, то он

и уподобляет себя отвлеченным формам. В соответствии с этим свойством он создает достоверные математические знания и сознает, что его способность заключается в уподоблении себя вещам, насколько они пребывают в сложной необходимости, и в создании понятий о них. И побуждается ум к этим безотносительным уподоблениям представлениями, или образами, форм, каковые формы он находит в органах, где они возникли через уподобления,— подобно тому как образ красоты побуждает человека исследовать красоту первообраза. И ум пребывает в этом уподоблении так, как если бы податливость, отрешенная от воска, глины, металла и всего податливого, стала жить жизнью ума [46]; так что ум в себе самом может уподоблять себя всем фигурам, как они существуют в себе, а не в материи. Будучи таковым, он может заметить, что в его способности быть живой податливостью, то есть у него самого, заключены понятия всего, так как всему он может себя уподобить.

Но так как на этом пути ум еще не находит удов- 105
летворения, ведь он не созерцает точную истину всех предметов, но созерцает истину в некоей необходимости, определенной для каждого отдельного случая: в одном случае — так, в другом — иначе и в каждом — в силу составленности его из своих частей, он видит, что этот модус существования не есть сама истина, но только причастность к истине, так что одно оказывается истинным в одном смысле, а другое истинно в другом смысле, почему это различие никак не может быть присуще истине, рассмотренной в себе, в своей бесконечной и абсолютной точности. Поэтому, когда ум оглядывается на свою простоту и видит себя не только отделенным (abstracta) от материи, но вообще несообщимым ей, то есть в модусе своей несоединимости с нею в качестве формы,— тогда он пользуется этой простотой как инструментом, с помощью которого он уподобляет себя всему не только отвлеченно (abstracte) от материи, но в простоте, вообще никак с материей не связанной. Таким образом, здесь ум в своей простоте созерцает все так, как он мог бы созерцать в точке всю величину и в центре — круг; и там он созерцает все вне всякой сложенности из частей и не так, что одно — это, другое — то, но так, что все —
одно и одно — все. Это и есть созерцание абсолютной 106

истины; так, если бы кто-нибудь указанным выше образом [47] увидел, как все сущие предметы так или иначе причастны бытию (entitas), и после этого способом, о котором сейчас идет речь, он просто созерцал бы самую абсолютную существенность превыше разделения и всякого разнообразия,— то он, конечно, простейшим образом все, что мы видим в разнообразии, увидел бы превыше определенной необходимости, без числа, и величины, и какого бы то ни было различия.

В этом высочайшем способе [созерцания] ум пользуется самим собою как образом божиим. И бог, который есть все, отражается в уме, когда ум как живой образ божий всем стремлением обращается к своему первообразу, уподобляясь ему. И этим способом он видит, что все — едино и что сам он того единого уподобление, благодаря чему он создает понятия об едином, которое есть все; и так производит он богословские спекуляции, и на этом, словно у цели всякого понимания, он с удовольствием успокаивается, как на желаннейшей истине своей жизни. Что ни говорить об этом, все будет мало. Пока я бы сказал об этом так, наскоро и неумело. Ты же можешь это разукрасить, изящно обработав слог, чтобы сказанное предстало перед читателем в более привлекательном виде.

107 *Ритор.* Я жадно ожидал услышать это самое, что ты изложил в яснейшем виде; тому, кто ищет истину, это покажется как нельзя больше украшенным.

Философ. Объясни, пожалуйста, как ум постигает неопределенную возможность, которую мы называем материей.

Простец. Он делает это с помощью некоего незаконного умозаключения [48], способом, обратным тому, каким он делает скачок от сложной необходимости к абсолютной необходимости. Скажем, видя, что все тела имеют оформленное бытие через телесность, по удалении телесности он видит все, что видел раньше, в какой-то неопределенной возможности. То, что он видел раньше в телесности раздельным и определенным как актуально существующее, теперь видит беспорядочным, неопределенным, в возможности. Это тот модус всеобщности, по которому все видится в возможности; однако это не модус бытия, так как возможность бытия не есть само бытие.

ГЛАВА 8 108

Одно ли и то же для ума конципировать, понимать, создавать понятия и уподобления? Как возникают ощущения по учению физиков

Философ. Достаточно об этом, иначе мы уклонимся от темы. Объясни: конципировать — значит ли для ума понимать (intelligere)?

Простец. Я назвал ум способностью конципировать. Поэтому, если он возбужден, он движется, создавая концепции, пока не достигнет понимания. Недаром понимание называют совершенным движением ума.

Философ. А когда можно говорить о конципировании?

Простец. Когда ум создает подобия вещей, или, если угодно, когда он создает понятия, то есть роды, видовые различия, виды, собственные или случайные признаки. Поэтому бог силу конципирования сотворил в душе, а ум производит то, о чем сейчас сказано. И все же сила ума, его конципирование, уподобление, понятие, род и вид — одно и то же. Хотя мы и не говорим, что понимание тождественно конципированию, однако, что понимается, то и конципируется, и наоборот. Впрочем, актуальное бытие понимается, но не конципируется. 109

Философ. Что ты имеешь в виду?

Простец. Конципировать — значит воспринимать в модусе материи или формы или в каком-нибудь другом. Но актуальное бытие, говорим мы, понимается, то есть умом схватывается его собственная суть. Можно сказать и так, что ум мыслит, потому что находится в движении, причем началом движения является впечатление, а его завершением — понимание. Однако поскольку предрасположенность и состояние — одно и то же (о предрасположенности говорится, когда имеется в виду стремление к завершенности, а по достижении завершенности — о состоянии), то и впечатление ума, и его понимание — одно и то же.

Философ. Но понимание еще, кажется, не означает завершенности.

Простец. Правильно. В собственном смысле ум называется пониманием, когда он движется, хотя о понимании следовало бы говорить только по достижении завершенности.

Философ. Значит, все это одно и то же: способность концилировать, концепция, подобие, понятие, впечатление и понимание.

Простец. Они одно и то же в том смысле, что способность концилировать стоит в одном ряду со всем этим. Способностью она называется с точки зрения того предназначения, которое у нее от ее сотворения; концепцией она называется от подражания, так как она воспроизводит материю или форму, то есть потому, что она воспринимает в модусе материи или формы или составленного из них. На том основании, что она называется концепцией, ее можно назвать также и подобием или понятием вещи. И эти наименования являются истинными предикатами друг для друга, и любое из них может быть названо пониманием.

110 *Философ.* Интересно, в каком смысле концилирование может быть названо пониманием?

Простец. Хотя о концепциях говорят, имея в виду подражание, а о понимании — совершенство, однако совершенство является причиной того, что концилирование называется пониманием. Ведь ум создает концепции тогда, когда хочет достичь совершенства понимания.

Философ. Ты, видимо, считаешь допустимым также и впечатление ума называть пониманием?

Простец. Да. Понимание есть движение ума, а началом движения является впечатление.

Философ. Значит, и концепция есть результат впечатления.

Простец. Нет, не значит, как ты и сам видишь. Точно так же, хотя роды и виды относятся к мышлению, они на этом основании не становятся впечатлениями души; впечатление души прекращается, а роды и виды остаются.

111 *Философ.* Об этом достаточно, хотя разные [школы] говорят об этом по-разному, ограничимся тем, что сказал ты. Скажи только: как ты называешь ту силу ума, благодаря которой он все созерцает в сложной необходимости, и другую, благодаря которой он все созерцает в необходимости абсолютной?

Простец. Будучи простецом, я не слишком забочусь о словах, но думаю, что этой силе могло бы подойти название «учение», при помощи которого ум, обращая взор к своей неизменчивости, рассматривает

формы вещей вне материи. Ее можно так назвать потому, что это рассмотрение формы достигается с помощью учения и науки. Та же сила, которой ум, взирая на свою простоту, созерцает все в простоте и вне сложности, может быть названа умопостижением (intelligentia).

Философ. Я читал, что некоторые именуют силу, которую ты называешь наукой, умопостижением, а ту, что ты — умопостижением, умопостижимостью (intelligibilitatem).

Простец. Не возражаю, потому что подходит и такое название.

Ритор. Философ, от тебя я хотел бы услышать, как, 112
по мнению физиков, возникают ощущения. Я полагаю, что в этом ты искушеннее простеца, который только порадуется, если ты расскажешь.

Философ. Я был бы рад возможности рассказать что-нибудь из того, что знаю. С тем, о чем ты спрашиваешь, дело обстоит так.

Физики утверждают, что душа связана с разлитым по кровеносным сосудам тончайшим духом[49], так что этот дух оказывается носителем души, а носителем этого духа — кровь. Определенный кровеносный сосуд, наполненный оным духом, идет в направлении глаз таким образом, что вблизи глаз раздваивается и, полный оным духом, выходит к глазным яблокам в той части глаза, где находится зрачок. Оный дух, распространяясь до этих пор по оному кровеносному сосуду, является, таким образом, инструментом души, при помощи которого она возбуждает чувство зрения. Два кровеносных сосуда, наполненные оным духом, идут по направлению к ушам; подобным же образом — к ноздрям; так же некоторые кровеносные сосуды направляются к нёбу. Оный дух распространяется также через нервы вплоть до конечностей членов. Тот дух, который направляется к глазам, наиболее подвижный.
Наталкиваясь на какое-либо внешнее препятствие, 113
названный дух реагирует, и душа побуждается к определению того, что служит препятствием. Точно так же в ушах дух реагирует на звук, и душа побуждается к определению того, [каков звук]. И если чувство слуха нуждается в чистейшем воздухе, то обоняние — в сгущенном, или, лучше, в пахучем, воздухе, который, входя в ноздри, благодаря своей пахучести служит пре-

пятствием для духа, в результате чего душа побуждается к определению запаха, пропитавшего воздух. Равным образом, когда влажное проникает в область мягкого нёба, дух сдерживается, и душа побуждается к определению вкуса. Духом, распространяющимся по нервам, душа пользуется в качестве органа осязания. Когда телу служит препятствием что-нибудь твердое, дух отталкивается и некоторым образом задерживается, и от того — осязание. Глазами дух воспринимает силу огня; ушами — силу эфира, или, лучше, силу чистого воздуха; ноздрями — силу густого и пахучего воздуха; с помощью нёба — силу воды; нервами — силу земли. Это соответствует порядку четырех элементов; и если глаза благороднее ушей, то и дух, направляющийся к глазам, благороднее и выше, ввиду чего он может быть назван в некотором роде огненным. Отсюда вытекает, что расположение ощущений в человеке создано в соответствии с порядком или расположением четырех элементов. Поэтому зрение быстрее слуха. Мы скорее видим сверкание молнии, чем слышим гром, хотя они возникают одновременно. Такова сила, точность и острота взгляда, что воздух ему уступает, и только все плотное, из земли или воды, может служить ему препятствием.

114 Итак, поскольку оный дух есть инструмент ощущений — а глаза, ноздри и прочее суть как бы окна или пути, через которые этот дух получает доступ к ощущениям[50],— то ясно, что ощущение возникает только при наличии [соответствующего] препятствия. Когда какая-либо вещь оказывается препятствием для духа, который есть инструмент ощущений, он задерживается; а душа, как бы стесненная, смутно воспринимает при помощи ощущений ту вещь, которая является препятствием. Ведь ощущение, поскольку оно само по себе, ничего не определяет. То же, что мы считаем определенностью в созерцаемом, принадлежит не ощущению, но воображению, которое сопутствует ощущению.

115 В передней части головы, в ячейке воображения находится некоторый дух, гораздо более тонкий и подвижный, чем дух, разлитый по кровеносным сосудам. Когда душа пользуется им в качестве инструмента, она изощряется до такой степени, что даже в отсутствие вещи воспринимает ее форму в материи. Эта способность души называется воображением, так как при

ее помощи душа создает себе образ отсутствующей вещи. И этим данная способность отличается от ощущения, которое воспринимает форму в материи только в присутствии самой вещи; воображение же воспринимает и в отсутствие вещи, хотя и смутно, так что оно не различает данного состояния вещи, но слитно воспринимает множество состояний вещи одновременно.

В средней части головы, в той ячейке, которую называют ячейкой рассудка, находится дух тончайший, гораздо более тонкий, чем в ячейке воображения. Когда душа пользуется этим духом в качестве инструмента, она изощряется до такой степени, что уже отличает одно состояние от другого, как устойчивое, так и то, что привносит форма. Однако она не воспринимает истины вещей, поскольку воспринимает формы, смешанные с материей. А материя искажает привносимую форму, так что в материальной сфере истина не может быть воспринимаема. Эта способность души называется рассудком.

Этими тремя способами душа и использует тело в качестве инструмента. В себе же самой душа воспринимает тогда, когда возвращается к себе самой, так что она себя самое использует в качестве инструмента, как мы от тебя слышали.

Ритор. Физики, прекрасно и просто разъяснившие нам это на основании опыта, в самом деле достойны похвалы.

Простец. И любитель такой мудрости также заслуживает величайших похвал и благодарности.

ГЛАВА 9 116

Ум измеряет все, создавая точку,
линию и плоскость.
Существует одна-единственная точка;
она является свернутостью
и совершенством линии. О природе свертывания.
Ум создает адекватные меры
для различных вещей.
Что побуждает его к этому?

Философ. Я вижу, приближается ночь. Поэтому, простец, поторопись с тем многим, что еще осталось, и изложи, каким образом ум все измеряет, как ты это утверждал вначале.

Простец. Ум делает точку границей линии, линию — границей поверхности, поверхность — границей тела. Он создает число, так что множество и величина — от ума, и поэтому он все измеряет.

Философ. Объясни, каким образом ум образует точку.

Простец. Точка есть то, что соединяет линию с линией, или граница линии. Когда мыслится [прямая] линия, ум может рассматривать то, что соединяет две ее половины между собой. Если он это сделает, то на линии окажется три точки: две будут ее концами, а третью ум представляет как то, что соединяет две половины. Концы линии и ее середина не являются различными родами точек. В самом деле, точка, соединяющая две половины, является также концом линии. И если ум даст каждой половине собственную границу, то линия окажется с четырьмя точками. Поэтому, на сколько частей ум разделит помысленную линию, сколько будет концов этих частей, столькими точками и будет определяться помысленная линия.

117 *Философ.* А как ум создает эту линию?

Простец. Рассматривая длину без ширины; а поверхность — рассматривая ширину без толщины, хотя в действительности (actu) не может быть ни точки, ни линии, ни поверхности, так как вне ума в действительности существует только телесность. Так мера всякой вещи, или ее граница, происходит от ума. Дерево и камни также обладают известной мерой и границей, только не от нашего ума, а от ума несотворенного, от которого исходит граница всякой вещи.

Философ. Полагаешь ли ты, что точка неделима?

Простец. Я полагаю, что точка, поскольку она является границей, неделима, так как не может быть границы у границы. Если она будет делимой, она не сможет быть границей, так как сама будет иметь границу. Поэтому точка не количественна и количество не может составляться из точек, так как оно не может быть составленным из того, что лишено количества.

118 *Философ.* Ты совпадаешь с Боэцием, утверждающим: «Прибавляя точку к точке, делаешь не больше, чем если бы ничто присоединял к ничему» [51].

Простец. Поэтому, если ты соединяешь концы двух линий, ты, конечно, получишь бóльшую линию, но

соединение концов не образует никакого нового количества.

Философ. Не считаешь ли ты, что точек будет больше?

Простец. Точек не будет больше, и не будет больше единств, но, поскольку точка есть граница линии, ее можно находить на линии в любом месте. И тем не менее у линии есть только одна точка, которая, будучи продолженной, и оказывается линией.

Философ. Значит, на самом деле в линии нет ничего, кроме точки?

Простец. Правильно. Но вследствие того, что лежащая в основе материя изменчива, в ней возникает некоторое продолжение точки. Так, хотя есть только одно единство (unitas), тем не менее о числе говорится, что оно состоит из многих единиц (unitatibus) вследствие различия подлежащих единению (unitati). Таким образом, линия есть развитие точки, плоскость — линии, тело — плоскости. Поэтому если ты устраняешь точку, то теряется всякая величина; если устраняешь единство, теряется всякое множество.

Философ. Как ты понимаешь, что линия есть раз- 119
витие (evolutio) точки?

Простец. Эволюция есть то же, что и развертывание; то есть точка присутствует во множестве атомов так же, как и в отдельных соединенных и следующих один за другим атомах. Во всех атомах — одна и та же точка, как во всех белых вещах — одна и та же белизна.

Философ. А что такое, по-твоему, атом?

Простец. В мысленном рассмотрении непрерывное делится на части, всегда делимые, как и множество растет до бесконечности; но в результате действительного (actu) деления мы доходим до части, в действительности неделимой, которую я и называю атомом. Атом есть актуально неделимое вследствие своей малости количество. Множество в умозрении также бесконечно, а в действительности оно ограничено, потому что множество всех вещей определяется конечным числом, хотя нам оно и не известно.

Философ. Не является ли точка завершением (perfec- 120
tio) линии на том основании, что она ее граница?

Простец. Да, она ее завершение и целостность, свертывающая в себе линию. Ставить точку — значит ограничивать самую вещь; а где ограничение, там и

завершение. Завершенность же вещи есть ее целостность. Поэтому точка есть граница линии, а также ее целостность и совершенство (perfectio), которое так свертывает в себе линию, как и линия развертывает точку. В геометрии, говоря о целостном совершенстве линии *AB*, я еще до проведения линии от *A* до *B* обозначил целостность линии при помощи точек *A* и *B*, то есть что линию не нужно продолжать. Заключить целостность вещи в действительности или в уме отсюда и досюда и значит то же, что свернуть линию в точке. Развертывать же — значит по частям проводить линию от *A* до *B*. Так линия развертывает то, что свернуто в точке.

121 *Философ.* Я полагал, что точка свертывает линию так же, как единство — число: как в линии нельзя найти ничего, кроме точки повсюду, так и в числе — ничего, кроме единства.

Простец. Неплохое замечание. В различных способах выражения заключено нечто тождественное, и тот, который ты употребил сейчас, ты можешь использовать при всяком свертывании. Например: движение есть развертывание покоя, поскольку в движении нет ничего, кроме покоя. Точно так же: «теперь» разворачивается во времени, поскольку во времени нет ничего, кроме «теперь». И так далее[52].

122 *Философ.* В каком смысле ты говоришь, что в движении нет ничего, кроме покоя?

Простец. Поскольку движение есть переход из одного состояния в другое — так как предмет, находясь в каждом данном состоянии, не движется,— постольку в движении нет ничего, кроме покоя. В самом деле, движение есть выход из данного состояния, и двигаться — значит отходить от чего-то одного, то есть к чему-то другому. Поэтому движение и есть переход от покоя к покою, так что оно оказывается не чем иным, как упорядоченным покоем, или состояниями покоя, последовательно упорядоченными.

Многого достигает тот, кто обращается с вниманием к свертываниям и их развертываниям, а особенно к тому, что свертывания являются образами свернутости бесконечной простоты,— не развертываниями ее, а именно образами[53],— и они находятся в сфере сложной необходимости. И ум в качестве первообраза свернутости бесконечной простоты, обнимающий своею силой

силу этих свертываний, оказывается местом или областью сложной необходимости, потому что истинное бытие отвлечено от изменчивости материи и существует не в материи, но в уме, о чем, на мой взгляд, сказано больше чем достаточно.

Ритор. Ничуть не больше, пусть даже и дважды: 123
приходится по нескольку раз говорить о том, о чем нельзя сказать исчерпывающе.

Философ. Интересно, если ум, как ты, простец, говоришь, называется так от «меры», то почему он с такой жадностью стремится к измерению вещей?

Простец. Для того, чтобы постичь свою собственную меру. Ум есть живая мера, которая путем измерения других вещей постигает свою способность схватывания. Все это ум делает, чтобы познать себя самого. Но, разыскивая собственную меру во всем, он находит ее только там, где все — едино. Именно там истина его точности, потому что там его адекватный первообраз.

Философ. Как ум может сделать себя адекватной 124
мерой для столь разнообразных вещей?

Простец. Тем способом, каким совершенный облик (absoluta facies) мог бы сделать себя мерой всех обличий [54]. Понимая, что ум есть абсолютная мера, не могущая быть больше или меньше, так как она несводима к количеству, и понимая также, что эта мера — живая, так что измеряет она сама собою, как если бы живой циркуль мерил сам собою, ты постигаешь, что ум делает себя понятием, мерой и первообразом, чтобы постигнуть себя во всем.

Философ. Я понимаю, что сходство с циркулем, ко- 125
торый не связан определенной длиной, заключается в том, что циркуль и раздвигается и сдвигается, чтобы уподобиться определенному количеству. Но уподобляет ли ум себя модусам бытия — об этом скажи.

Простец. И даже всем! Он уподобляет себя потенциальности, чтобы все измерять потенциально; также и абсолютной необходимости, чтобы измерять все единообразно и просто, как это делает бог; а также сложной необходимости, чтобы все измерять в свойственном ему бытии; а также детерминированной потенциальности, чтобы измерять все, как оно существует. Ум измеряет также символически по способу сравнения, когда он пользуется числом и геометрическими фигу-

рами и уподобляется им. Поэтому для того, кто тонко всматривается, ум есть живое и нестяженное подобие бесконечного равенства.

126 *ГЛАВА 10*

Постижение истины осуществляется во множестве и величине

Философ. Да не наскучит тебе, любезнейший мой, продлить беседу до ночи, чтобы я мог еще наслаждаться твоим присутствием: ведь завтра мне придется уехать. Разъясни мне еще слова Боэция, во всяком случае мужа ученейшего, что он имеет в виду, когда говорит, что восприятие истины осуществляется во множестве и величине[55].

Простец. По моему мнению, множественность он отнес к раздельности, а величину — к цельности (integritatem). Ведь истину вещи правильно постигает тот, кто отделяет ее от всех других вещей и вместе с тем достигает цельности самой вещи, за пределы каковой цельности ни в одну, ни в другую сторону цельное бытие вещи не переходит. В самом деле, в геометрии специальное учение определяет цельность треугольника так, что он не может быть больше или меньше треугольником. В астрономии оно определяет цельность движения и то, что относится к отдельным движениям. Благодаря учению о величине известен предел цельности вещей и мера, а благодаря учению о числе — раздельность вещей. Число способно к разделению слитности общего, равно как и для образования объединения вещей; величина же позволяет воспринимать границу и меру цельности бытия вещей.

127 *Философ.* Если величина отделяет цельность от всего, тогда нельзя познать ничего, если не познать все.

Простец. Это правда. Не зная целого, нельзя познать части, так как целое определяет меру части. Когда я по частям вырезаю ложку из дерева, я, подгоняя часть, имею в виду целое, чтобы получить ложку с правильным соотношением частей. Целая ложка, которую я представил в уме, является первообразом, который я имею в виду, пока делаю часть. И только тогда я могу получить совершенную ложку, когда каждая

часть соответственно сохраняет свою соразмерность с целым. Подобным же образом часть в сравнении с частью должна сохранять свою цельность. Итак, необходимо, чтобы знанию чего-нибудь одного предшествовало знание целого и его частей. А поэтому, не зная бога, который является первообразом всего в мире, ничего нельзя знать о мире, а не зная мира, ничего нельзя знать очевидно об его частях. Так, знанию о любой вещи предшествует знание о боге и о мире.

Философ. Пожалуйста, скажи также, почему Боэций говорит, что без квадривия[56] никому нельзя правильно философствовать.

Простец. Как раз в силу сказанного. Поскольку в арифметике и музыке содержится значение чисел, с помощью которых возможно различение вещей, а в геометрии и астрономии содержится учение о величине, с помощью которого возникает восприятие цельности вещей, поэтому и нельзя никому философствовать без квадривия.

Философ. Неужели Боэций действительно полагал, что все существующее является величиной или множественностью? 128

Простец. Конечно, не это, а только то, что все существующее выступает как величина или множественность, поскольку разъяснение всех вещей происходит в соответствии с силой либо того, либо другого: величина ограничивает, множественность различает. Поэтому определение, которое ограничивает и заключает целостное бытие, имеет силу величины и относится к величине; доказательство определений неизбежно происходит в соответствии с силой величины, а классификаций и доказательство классификаций — в соответствии с силой множественности. Так же и доказательство силлогизмов происходит в соответствии с силой величины множественности. То, что из двух посылок в качестве вывода получается третье, происходит благодаря множественности; вывод из суждений общего и частного получается благодаря величине. Будь у нас больше времени, можно было бы добавить, что из силы множественности получаются количества, качества и прочие категории, создающие знание о вещах. Однако, как это происходит, познать трудно.

Все в боге существует в троичности, равным образом и в нашем уме; наш ум слагается из модусов понимания

Философ. Ты выше коснулся троичности бога и троичности ума. Разъясни, пожалуйста, как все существует в боге в троичности, а равным образом и в нашем уме.

Простец. Вы, философы, утверждаете, что десять наиболее общих родов охватывают все.

Философ. Да, это так.

Простец. Когда ты рассматриваешь их, как они существуют в действительности, не находишь ли ты, что они разделены?

Философ. Конечно.

Простец. Но когда ты рассматриваешь их до того, как они начали быть — в их нераздельности, чем иным могут они быть тогда, как не вечностью? Ведь до всякого разделения существует связь. Следовательно, необходимо, чтобы до всякого разделения те [десять категорий] были соединены и связаны. Но связь до всякого разделения есть простейшая вечность, или бог. Кроме того, я утверждаю: поскольку нельзя отрицать, что бог совершенен, а совершенно то, в чем нет никакого недостатка, постольку Вселенная пребывает в совершенстве, каковое есть бог. Но высшее совершенство требует, чтобы само оно было простым, единым, вне всякого разнообразия и различия. Поэтому все в боге едино.

130 *Философ.* Ты показал это ясно и тонко; прибавь только относительно троичности.

Простец. Об этом нужно было бы поговорить в другой раз, чтобы можно было сказать об этом яснее; но раз уж я решил исполнить все, что ты требуешь, скажем так. Ты знаешь, что от века все в боге является богом. Итак, рассмотри Вселенную во времени, и, поскольку невозможное не возникает, ты увидишь, что она могла возникнуть от вечности.

Философ. Согласен.

Простец. Значит, умом ты все видишь в «возможности возникнуть» (posse fieri)?

Философ. Да.

Простец. И если оно могло возникнуть, то необхо-

димо была «возможность создать» это прежде, чем оно было.

Философ. Да, такая возможность была.

Простец. Таким образом, до Вселенной во времени ты все видишь в «возможности создать» все это?

Философ. Вижу.

131 *Простец.* Но чтобы перешла в бытие Вселенная, которую оком ума ты видишь в абсолютной «возможности возникнуть» и в абсолютной «возможности создать [ее]»,— разве не была необходима связь того и другого, то есть «возможности возникнуть» и «возможности создать»? Иначе то, что могло возникнуть от могущего создать, никогда не было бы создано.

Философ. Совершенно верно.

Простец. Следовательно, до всякого существования вещей во времени ты видишь все в [абсолютной] связи, возникающей из абсолютной «возможности возникнуть» и абсолютной «возможности создать». Но эти три абсолюта являются до всякого времени простой вечностью. Итак, все в простой вечности ты созерцаешь троично.

Философ. Я полностью удовлетворен.

Простец. При этом заметь, что абсолютная «возможность возникнуть», абсолютная «возможность создать» и абсолютная связь являются одним бесконечно абсолютным и единым божеством. По порядку «возможность возникнуть» прежде «возможности создать». Ведь всякое «создать» предполагает, что нечто «может возникнуть», и «возможность создать» имеет то, что она имеет, то есть саму «возможность создать»,— от «возможности возникнуть». И от того и от другого исходит «связь». Отсюда, поскольку порядок предписывает, чтобы предшествовала «возможность возникнуть», ей приписывается единство, каковому присуще предшествовать, а «возможности создать» приписывается равенство, которым единство предполагается; от них — «связь». Если тебя устраивает, ограничимся в данном вопросе тем, что сказано.

132 *Философ.* Скажи еще: познает ли бог как троичный и единый?

Простец. Вечный ум познает все в единстве, в равенстве единства и связи того и другого. Да и как бог мог бы познавать в вечности, лишенной всякой последовательности, не будь он бытием, равенством бы-

тия и связью того и другого? А это и есть троичность в единстве. Не то, чтобы бог предполагал нечто в виде материи и познавал, переходя от одного к другому, как мы; но его познание, будучи его сущностью, по необходимости происходит в троичности.

Философ. Скажи также, не то же ли самое на свой лад и в нашем уме?

Простец. Все, что зависит от некоего начала,— я считаю это несомненным — содержит в себе подобие этого начала, и поэтому во всем троичность заключается в единстве субстанции — наподобие истинной троичности и единству субстанции вечного начала. Следовательно, во всем, что зависит от начала, необходимо находить: «возможность возникнуть», исходящую от силы абсолютного единства; «возможность создать», исходящую от силы абсолютного равенства, и сочетание того и другого, исходящее от абсолютной связи.
133 Поэтому ум наш, подобие ума вечного, в самом вечном уме — как уподобление [действительности] в действительности — стремится достичь своей меры. Самый ум наш, будучи подобием божественного ума, должен рассматриваться как высокая способность, в которой возможность уподобиться, возможность уподобить и связь того и другого есть в сущности одно и то же. Поэтому наш ум ничего не может познавать, не будучи единым в троичности, как не может и ум божественный.

Сначала, когда он собирается познавать, он что-нибудь предполагает — в уподобление «возможности возникнуть», или материи; к этому он присоединяет другое — в уподобление «возможности создать», или форме; наконец,— в уподобление сочетанию того и другого — он познает. Воспринимая в модусе материи, он создает роды; воспринимая в модусе формы, он создает различия; воспринимая в модусе составленного из них, он создает виды и индивиды. Познавая в модусе собственной аффекции, он создает собственные признаки; познавая в модусе привходящего, он создает акциденции. Он не познает ничего, если, предположив некий модус материи и некий другой модус привходящей формы, он не связывает их модусом составленного. Ты видишь, что в этой последовательности, в которой, как я сказал, нечто предпосылается в модусе материи и формы, наш ум познает в уподобление вечному уму. Вечный ум познает без последовательности

сразу все, причем познает любым способом познания. Но последовательность есть отход от вечности, ее образ и подобие. Поэтому ум познает в этой последовательности тогда, когда он соединен с телом, которое подчиняется последовательности. И нужно с пристальным вниманием отнестись к тому, что все — подобно тому как оно существует в нашем уме — существует в материи, существует и в форме, существует и в том, что составлено из них.

Философ. Все это весьма допустимо. Но вырази, пожалуйста, точнее то, на что ты только что велел обратить внимание. 134

Простец. Охотно. Рассмотрим, например, такую природу, как живое существо. Ум то воспринимает ее как род, и тогда он рассматривает природу животного как бы спутанно и бесформенно, в модусе материи; другой раз — как то, что обозначается именем «одушевленность», и в этом случае — в модусе формы; и наконец, в модусе составленного из оного рода и привходящих в него различий, и тогда, поскольку оно находится в уме, можно сказать, что оно выступает в виде связи, так что эта материя и эта форма, или, лучше сказать, подобие материи и подобие формы, а также то, что рассматривается в модусе составленного, является одним и тем же понятием, одной и той же субстанцией. Так, когда я рассматриваю живое существо в качестве материи, человечность же — как привходящую форму, а также рассматриваю соединение того и другого, я утверждаю, что эта материя и связь материи и формы есть одна и та же субстанция. И когда я рассматриваю цвет в качестве материи, белизну — в качестве привходящей в нее формы, а также связь того и другого, то я утверждаю, что оная материя, оная форма и соединение оной материи и оной формы есть одна и та же акциденция. Таким же образом обстоит дело и со всем остальным.

Пусть тебя не смущает, что хотя ум и создает десять наиболее общих родов в качестве первых принципов, но эти наиболее общие роды не имеют никакого общего рода, который мог бы быть им предпослан в качестве материи, поскольку ум может рассматривать что-нибудь в модусе материи и то же самое в модусе привходящей формы, которая привходит к такой материи, и то же самое — в модусе сложного, как, напри- 135

мер, когда он рассматривает возможность бытия как субстанцию или как какую-нибудь другую категорию из десяти. С точки зрения рассудка можно сказать, что материей является возможность бытия субстанциального или акцидентального; ум рассматривает ее же как форму, привходящую в нее как в материю, так что получается соединение, которое является субстанцией или другим родом из десяти, причем эти три являются одним и тем же наиболее общим родом. Стало быть, в той всеобщности вещей, которая в [нашем] уме, все пребывает в троичности и в единстве троичности, наподобие того, как оно существует в уме вечном.

136 *Философ.* Так, значит, десять наиболее общих категорий вне умственного рассмотрения не обладают этими модусами бытия?

Простец. Эти десять наиболее общих категорий в модусе формы или в модусе составного мыслятся не так, как они в себе, но поскольку они существуют в уме, однако их можно рассматривать как обладающие этими модусами бытия в подчиненных им [понятиях]. И если ты надлежащим образом поразмыслишь, они не могут быть в модусе формы или составного вне ума; особенно ты убедишься в этом, когда обратишь внимание, что качество, поскольку оно — в себе, нельзя назвать акциденцией, но поскольку речь идет о качестве в подчиненных ему [понятиях] — можно. Точно так же, пожалуй, следует сказать, что видовой статус, как он существует в уме, нельзя рассматривать в модусе материи, потому что один и тот же статус, рассмотренный в том и другом модусе, окажется и видовым и индивидуальным. Следовательно, мы скажем, что вид в себе, пожалуй, не мыслится в модусе материи, но только в подчиненных ему [понятиях].

137 *Философ.* Я удовлетворен. Покажи только, что действительно сущее существует соответственно вышесказанному — троично.

Простец. Тебе будет легко это увидеть, если ты обратишь внимание, что все в качестве действительно сущего существует в материи, форме и в их соединении. Одно и то же, например человечность в качестве возможности быть человеком, является материей; в качестве «человечности» она является формой; в качестве человека она является составленным и соединенным из того и другого; поэтому одним и тем же является

возможность быть человеком, форма и составленное из того и другого, так что у вещи получается одна субстанция. Подобным же образом и природа, обозначаемая словом «белизна», поскольку она является возможностью быть белизной, есть материя. Та же самая природа в другом смысле является формой, а также и тем, что составлено из того и другого, однако так, что эта материя, эта форма и это составленное из того и другого есть одна и та же природа, то есть природа качества.

Философ. Если «быть в материи» значит «быть в 138
возможности», а возможное бытие не существует, каким же образом все в качестве действительно сущего существует в материи?

Простец. Пусть не смущает тебя то, что́, как ты поймешь, можно мыслить без противоречий. Именно, я представляю себе действительное бытие не как несовместимое с бытием в материи, но его надо понимать так, что все как действительно сущее, то есть существующее здесь и в здешних вещах, существует в материи; например, в воске эта возможность является возможностью быть свечой, в меди — быть тазом.

Философ. Прибавь еще одно, пожалуйста: почему о троице говорят нераздельно-единая?

Простец. В боге — на основании единящего единства, которое есть истинная субстанция; в другом — на основании единства природы, которая есть как бы некоторое подобие единящего единства, являющегося субстанцией в собственном смысле.

Философ. Когда говорят: единство едино, равенство 139
едино,— это почему?

Простец. На основании единства субстанции.

Философ. Но когда наши богословы утверждают это, понимая под единством — Отца, под тождеством — Сына, а под связью — святого Духа, что Отец един и Сын един,— это почему?

Простец. На основании отдельности лица; именно, три отдельные лица суть в одной божественной субстанции, как мы в другое время, насколько это удалось, тщательно излагали[58].

Философ. И наконец, чтобы я понял переданное то- 140
бою выше, скажи, не утверждаешь ли ты, что наш ум составлен из этих модусов постижения и, так как наш ум является субстанцией, эти модусы будут его суб-

станциальными частями? Скажи, так ли ты об этом думаешь?

Простец. Платон утверждал, что наш ум составляют субстанция делимая и неделимая,— как ты сказал выше [59],— заключая об этом по способу постижения. Когда ум мыслит по модусу формы, он постигает неделимо, так как вещь, помысленная с точки зрения формы, постигается неделимо. Поэтому в истинном смысле мы даже не можем говорить о «человечностях», но правильно говорим «люди», так как помысленное в модусе материи или в модусе составленного мыслится раздельно. Наш ум есть способность постижения и виртуальное, то есть составленное из всех способностей постижения, целое. Следовательно, какой угодно модус, поскольку он является его субстанциальной частью, имеет значение для всего ума. Но каким образом модусы познания являются субстанциальными частями способности, называемой умом,— это, я полагаю, может быть выражено с трудом. Когда ум так или иначе мыслит, тогда его способности понимания, которые являются его частями, конечно, не могут быть акциденциями. Но как они оказываются его субстанциальными частями и самим умом, это труднее всего и объяснить и познать.

141 *Философ.* Помоги мне немного, прекрасный простец, в этом трудном вопросе!

Простец. Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что и сам он в качестве целого называется силой мышления, силой рассуждения, силой воображения и силой ощущения. Поэтому ум состоит из них как из своих элементов, и ум всего во всем достигает свойственным каждому способом. Раз все, поскольку оно существует действительно, находится в ощущении как бы в сплошной массе и нерасчлененно, а в рассудке оно существует расчлененно, отсюда вытекает наиболее выразительное подобие между модусами бытия всего, как оно есть в действительности и как оно есть в уме. Именно, способность ощущения в нас является силой ума и потому самим умом, как какая-нибудь часть линии является линией. Будучи величиной в себе, рассмотренной вне материи, она есть соответствующий пример того, к чему ты стремишься: любая ее

часть получает осуществление от целого, и поэтому она относится к тому же самому бытию, что и целое.

Философ. Но если ум один, откуда имеет он эти способности постижения?

Простец. Он черпает их из единства. Именно, то, что он мыслит обобщенно в модусе материи или сложного, он имеет, будучи единящим единством; то, что он мыслит раздельно, он подобным же образом имеет от единства, которое есть единичность; а что формально — от единства, которое есть неизменность. Поэтому то, что он мыслит раздельно, он имеет от единства, поскольку разделение происходит из единства.

ГЛАВА 12 142

Почему у всех людей не один интеллект. Число отдельных умов, для нас неисчислимое, известно богу

Философ. Я хочу услышать твое мнение еще кое о чем. Некоторые перипатетики [60] утверждают, что интеллект у всех людей один. Другие, как некоторые платоники [61], говорят, что разумная душа не одна, но что наши души одной и той же субстанции с мировой душой, которая, говорят они, объемлет все наши души, а наши души различаются числом [62], так как по-разному деятельны; но все же они утверждают, что отдельные души после смерти переходят в мировую душу. Скажи, каково твое мнение в этом вопросе?

Простец. Как ты слышал раньше, я утверждаю, что ум есть интеллект; но что ум один у всех людей, с этим я не согласен. Ибо поскольку уму свойственна деятельность, по которой он называется душой, он требует подходящего устроения тела, в уподобление ему соразмеренного, каковое устроение, так как оно находится в одном теле, уже никогда нельзя найти в другом. Следовательно, как неумножаемо тождество этой соразмерности, так неумножаемо и тождество ума, который не может одушевить тела, соответственным образом не соразмеренного. Как зрение твоего глаза не может быть зрением кого-нибудь другого — даже если оно отделится от твоего глаза и присоединится к глазу другого,— поскольку оно не может найти в глазе другой той специфической соразмерности, которую

оно находит в твоем глазу,— так не может и различение, которое свойственно твоему зрению, быть различением в зрении другого. Равным образом и интеллект, с помощью которого производит различение один, не может быть интеллектом различения у дру-
143 гого. Поэтому я полагаю, что никак невозможно, чтобы у всех людей был один интеллект. Впрочем, поскольку с устранением изменчивости материи оказывается устраненным и число, как это ясно из предыдущего, а природа ума вне тела отрешена от всякого разнообразия материи,— поэтому, видимо, платоники и говорили, что наши души разрешаются в одну общую, их объемлющую душу. Но я не считаю это разрешение действительным. Ведь хотя мы с устранением разнообразия материи не воспринимаем множественности числа, по этой причине, однако, не исчезает множественность вещей, которая является числом божественного ума. Число отдельных [от материи] субстанций для нас является числом не больше, чем не числом, так как оно не поддается нашему исчислению до такой степени, что не является для нас ни четным, ни нечетным, ни бóльшим, ни малым, и ни в чем другом не совпадает с числом, которое мы используем для счета. Так, если бы кто-нибудь услышал сильнейший крик, который испустила толпа людей,— а он бы не знал, что кричит толпа,— ясно, что в крике, который он слышит, голос каждого человека различается с голосом другого и звучит отдельно, однако у слушающего не возникает мнения о числе: ему кажется, что голос — один, поскольку у него нет средства, с помощью которого он мог бы предположить, что голосов несколько.

144 Другой пример. В одной комнате горит много свечей, и комната всеми ими освещается. Свет каждой отдельной свечи отделен от света другой. Мы замечаем это, когда свечи выносят одну за другой, так как освещение уменьшается, когда вынесенная свеча уносит свой свет с собою. Теперь допустим, что все горящие в комнате свечи погасли, а освещение остается и кто-нибудь входит в освещенную комнату. Он хотя и видит, что в комнате светло, однако никоим образом не может догадаться об отдельных и различных источниках света; в самом деле, он не мог бы догадаться, что там много источников света, если бы прежде не знал,

что там — огни погасших свечей; и даже если бы он понял это, то есть что там множество свечей, однако он никогда бы не смог различить по числу свечей один свет от другого.

Ты мог бы привести подобные примеры и для других ощущений и на их примере облегчить себе понимание того, что наряду со знанием множественности для нас может существовать невозможность различения числа. Но кто замечает, что сущности, отвлеченные от всякого разнообразия материи, так или иначе нами познаваемой, для бога, который в бесконечном и простом смысле абсолютен, оказываются не отвлеченными ни от какого изменения, поскольку они могут быть изменены и уничтожены им, ибо бессмертие по природе обитает только в одном боге,— тот видит, что никакое создание не в состоянии избегнуть числа божественного ума.

ГЛАВА 13 145

То, что Платон называл душой мира и Аристотель — природой, есть бог, создающий все во всем; и он творит в нас ум

Философ. Об этом достаточно. Что скажешь ты о душе мира?

Простец. Время не позволяет обсудить всего. Думаю, что душой мира Платон называл то, что Аристотель — природой[63]. Но я полагаю, что эта душа и природа есть не что иное, как бог, который все во всем создает и которого мы называем духом всего в совокупности.

Философ. Платон сказал, что эта душа содержит в нерушимости первообразы вещей и всем движет; Аристотель говорил, что природа прозорлива и всем движет[64].

Простец. Вероятно, Платон считал, что душа мира 146
подобна душе слуги, знающего, что на уме у его господина, и исполняющего его волю. Это знание он назвал понятиями или первообразами, которые не подлежат забвению, так что исполнение божественного провидения всегда налицо. И то, что Платон назвал знанием, принадлежащим душе мира, Аристотель считал прозорливостью природы, и она действительно обладает прозорливостью в исполнении веления божия. В силу этого они приписали этой душе или природе

сложную необходимость, поскольку они ограничены необходимостью действовать так, как повелевает абсолютная необходимость. Это, однако, связано исключительно со способом понимания, когда наш ум представляет бога по аналогии со строительным искусством, в основе которого — для того чтобы божественный замысел перешел в бытие — должно лежать другое, связанное с исполнением искусство. Но поскольку всемогущей воле все подчиняется в силу необходимости, постольку воля божия не нуждается ни в каком исполнителе. Ведь воление и исполнение во всемогуществе совпадают, как у стеклодува [65], когда он делает стекло; именно, он вдувает дыхание, которое выполняет его волю и в котором заключено его слово, или его понятие, и его потенция. Потому что если бы потенция и понятие, которыми стеклодув обладает, не присутствовали в воздухе, который он выдыхает, то не возник-
147 ло бы и такого стекла. Поэтому представь абсолютное, в себе пребывающее творческое искусство так, чтобы искусство стало искусником и мастерство — мастером. Это искусство по его сущности необходимо обладает всемогуществом, так что ему ничто не может оказать сопротивления; оно обладает мудростью, так что оно знает, что оно делает; и обладает соединением всемогущества с мудростью, так что чего оно хочет, то и возникает. Это соединение, несущее в себе мудрость и всемогущество, есть дух, как бы воля или желание. Относительно невозможного и совершенно неизвестного нельзя проявить воли или желания. Поэтому совершеннейшей воле свойственна мудрость и всемогущество, и на основании некоторого сходства ее называют духом, потому что без одушевления не возникает и движения, так что мы называем духом даже то, что вызывает движение воздуха при ветре и также во всех других вещах. При помощи движения так же и все художники достигают того, чего хотят. Поэтому сила творческого искусства — каковое есть искусство абсолютное и бесконечное, или бог благословенный,— все свершает в Духе или по воле, в которой заключена мудрость Сына и всемогущество Отца, так что произведение этого искусства есть произведение единой неделимой троицы. Этого соединения, то есть духа, или воли, не признают платоники, которые считают, что этот дух не является богом, но полагают, что он — под

началом у бога и является душой, одушевляющей мир, как наша разумная душа — наше тело. Не увидали этого духа и перипатетики, которые полагали, что эта сила есть погруженная в вещи природа, от которой возникают движение и покой, в то время как это есть абсолютный бог, благословенный во веки.

Ритор. Сколько удовольствия доставило мне слу- 148
шать столь ясное изложение! Прошу только еще на каком-нибудь примере помочь нам понять, каким образом наш ум сотворен в этом теле.

Простец. Об этом ты уже слышал раньше. Впрочем, так как разнообразие примеров разъясняет невыразимое,— смотри. Ты знаешь, что наш ум есть некая сила и что эта последняя является образом божественного искусства, о котором уже было сказано. Поэтому все, что в совершенной действительности свойственно абсолютному искусству,— то действительно свойственно
но нашему уму как образу. Поэтому ум сотворен твор- 149
ческим искусством так, как будто это искусство хотело сотворить себя самого; а так как бесконечное искусство неумножаемо, возникает его подобие, как это бывает и в том случае, когда художник хочет изобразить себя самого; так как сам он неумножаем, то, когда он изображает себя, возникает его подобие. И поскольку это — подобие, то даже сколь угодно совершенное,— раз оно не может быть совершеннее образца и более подобно ему, чем сам образец,— оно никогда не является столь совершенным, как какое-нибудь подобие, пусть несовершенное, однако обладающее способностью все больше и больше, без ограничения, уподоблять себя образцу,— ибо в этом случае оно, насколько это возможно для подобия, уподобляется бесконечности. Так, если бы художник создал два образа, из которых один, представляясь законченным, уже весьма похож на него, другой же, не столь похожий, является живым, то есть таким, который, будучи возбужден к движению своим объектом, может делать себя все более и более похожим на него,— никто не поколеблется признать второй образ более совершенным, поскольку он как бы подражает искусству художника.

Так всякому уму, в том числе и нашему, хотя он и сотворен ниже всех умов, богом позволено быть, насколько он способен, совершенным и живым образом бесконечного искусства. Поэтому он троичен и един,

имея могущество, мудрость и их соединение таким способом, чтобы быть совершенным образом искусства, а именно чтобы, будучи возбужденным, он мог все более и более уподоблять себя первообразу. Так, наш ум, хотя он в начале своего создания не имеет актуального отражения творческого искусства в единстве и троичности, однако имеет ту прирожденную способность, при помощи которой, будучи возбужденным, может делать себя более подобным актуальности божественного искусства. Поэтому в единстве его сущности заключены могущество, мудрость и воля. И в сущности совпадают мастер и мастерство, как в живом образе бесконечного искусства, которое, будучи возбуждено, может делать себя без предела все более подобным божественной актуальности, в то время как точность бесконечного искусства всегда остается недостижимой.

150 *Ритор*. Это достойно удивления и в то же время совершенно ясно! Однако каким образом ум внедряется в тело?

Простец. Об этом ты слышал в другом месте. Теперь восприми то же самое еще раз на другом примере.

Тут он взял стекло и, держа его на весу между большим и указательным пальцами, коснулся стекла и извлек звук, который продлился некоторое время; он разбил стекло, и звук прекратился. И он сказал: В подвешенном стекле я смог возбудить некоторую силу, приведшую стекло в движение, и возник звук. А когда разрушилась соразмерность стекла, от которой зависел звук и, следовательно, движение,— движение там прекратилось; равным образом с прекращением движения прекратился звук. Если бы эта сила, поскольку она не зависела бы от стекла, не прекращалась, но могла бы существовать и без стекла, у тебя был бы пример того, каким образом в нас сотворена та сила, которая производит движение и гармонию; с разрушением пропорции она перестает производить их, хотя сама в силу этого не перестает быть. Если я передаю тебе искусство игры на гитаре с помощью данной гитары,— то и в этом случае, поскольку искусство не зависит от данной гитары, хотя оно и передано тебе с помощью этой гитары,— когда гитара разрушена, от этого не разрушилось искусство игры на гитаре, даже если во всем мире нельзя будет найти подходящей для тебя гитары.

ГЛАВА 14[66] 151

О мнении, согласно которому ум от Млечного Пути нисходит через планеты в тело и возвращается обратно. О понятиях, неразрушимых у отдельных от материи духов и разрушимых у нас

Философ. Ты приводишь самые подходящие и самые прекрасные примеры для вещей необычных и далеких от непосредственного ощущения. И так как приближается закат солнца, не позволяющий нам задерживаться дольше, скажи, пожалуйста: что имеют в виду философы, которые утверждают, что души нисходят от Млечного Пути через планеты в тела и так же возвращаются ко Млечному Пути; и почему Аристотель, желая описать силу нашей души, начинает с рассудка, утверждая, что душа восходит от рассудка к научению, а от научения — к умопостижению; Платон же утверждает противоположное, полагая, что начальным элементом является умопостижение и что, вырождаясь, умопостижение становится наукой, или разумным познанием, а это последнее — познанием рассудочным[67].

Простец. Я не знаю сочинений философов. Но 152
первые, сказавшие о нисхождении душ, пожалуй, хотели выразить то же, что Платон и Аристотель. Платон, взирая на образ создателя, наиболее совершенно присутствующий [именно] в способности умопостижения[68] (в которой ум уподобляет себя божественной простоте), ее и положил начальным элементом и субстанцией ума, которая, по его утверждению, остается после смерти. Эта субстанция в порядке природы предшествует разумному познанию, но вырождается в последнее, когда отклоняется от божественной простоты, в которой все едино; и она хочет все созерцать в себе, как всякая вещь имеет бытие особенное и отличное от другого. Затем ум вырождается еще более, когда в движении рассудка он воспринимает вещи не в себе, но так, как форма существует в изменчивой материи, где ум не может достигать истины, но обращается к
образу. Напротив, Аристотель, который все рассмат- 153
ривал в качестве подпадающего именованию, каковое налагается в результате движения рассудка, делает начальным элементом рассудок и, вероятно, утверждает,

что рассудок через науку, возникающую при помощи слов, восходит к разумному познанию, а затем к наивысшей ступени — к умопостижению. Поэтому он и полагает рассудок начальным элементом при восхождении к интеллекту; Платон же полагает умопостижение начальным элементом ее нисхождения. Таким образом, между ними не оказывается разницы, разве что в способе рассмотрения.

Философ. Пожалуй, это так. Однако скажи: поскольку все философы говорят, что всякий интеллект состоит из субстанции и акциденции, как может это относиться к богу и первой материи?

Простец. Мышление о боге есть отклонение от мышления о его имени «Сущий», так как сущее, мыслимое как не-сущее, то есть непричащаемо, и есть бог. Оно тождественно мышлению, какое можно иметь о том, что есть субстанция и акциденция,— но если рассматривать его в другом модусе, то есть в отклонении. Поэтому мышление о боге охватывает все мысли о субстанции и акциденции, но является простым и единым. Мысль о материи оказывается при этом некоторым первым отклонением от мышления, какое имеется о теле. А если ты уразумеваешь тело нетелесно, то есть не как какую-нибудь телесную форму, ты уразумеваешь то, указанием на что является тело, но в ином модусе, то есть нетелесно; и это, без сомнения, и есть мышление материи.

154 *Философ.* Не считаешь ли ты, что небесные умы созданы по степеням разумности и обладают неразрушимыми понятиями?

Простец. Я полагаю, что одни ангелы соответствуют умопостигаемому, так как они принадлежат высшему порядку; другие соответствуют умопостижению, как принадлежащие ко второму порядку; третьи — рассудку, как принадлежащие к третьему; и я полагаю, что в каждом порядке содержится подобным образом столько же степеней, так что получается девять степеней, или хоров; и полагаю также, что наши умы находятся ниже первой степени таких духов и выше всякой степени телесной природы, оказываясь как бы связью всеобщности сущего, причем так, что они оказываются пределом совершенства низшей природы и началом высшей. Кроме того, я думаю, что блаженные духи, существующие вне тела в покое, познают в по-

пятиях, неизменных и не подверженных забвению в силу присутствия истины, без перерыва предметно являющейся. Так вознаграждены души, которые оказались достойными наслаждения первообразом вещей. Наши же умы в силу их бесформенности часто забы- 155
вают то, что они знали, хотя в них и остается сотворенная вместе с ними приспособленность познать все заново. Хотя они без тела и не могут возбуждаться к продвижению в интеллектуальном познании, но в силу нерадения, уклонения от предмета и вовлеченности в пестрое разнообразие дел и телесных недугов они теряют свои понятия. Ибо понятия, полученные нами здесь, в этом изменчивом и непостоянном мире, в соответствии с условиями изменчивого мира, не являются устойчивыми. Они — как понятия школьников и учеников, начавших делать первые успехи, но еще не достигших мастерства [69]. Однако понятия эти, здесь приобретенные, когда ум переходит от мира изменчивого к миру неизменному, подобным же образом переносятся на неизменное мастерство. Когда отдельные понятия переходят к совершенному мастерству, они в универсальном мастерстве перестают быть изменчивыми, хотя в своей отделенности были текучими и неустойчивыми. Так оказываемся мы в этом мире учениками, а в другом — мастерами.

ГЛАВА 15 [70] 156

Наш ум бессмертен и непреходящ

Философ. Теперь остается тебе высказать свое мнение о бессмертии нашего ума, чтобы я, насколько это возможно за один день, стал более сведущим в этом и мог бы порадоваться, преуспев во многом.

Простец. Считающие умопостижение возникающим от нисхождения интеллекта считают тем самым, что ум никоим образом не зависит от тела. Считающие восхождение интеллекта начинающимся с рассудка, а умопостижение — его целью никогда не допускают, что ум погибает вместе с телом. Я нисколько не сомневаюсь, что вкусившие мудрости не могут отрицать бессмертия ума. Другие доказательства этого, какие пришли мне тогда в голову, я изложил некогда ритору [71].

Так, кто замечает, что умозрение достигает неизменчивого и что в уме формы отвлекаются от изменчивости и причисляются к неизменчивой области сложной необходимости, не может сомневаться, что природа ума отрешена от всякой изменчивости. Ум привлекает к себе то, что он отвлекает от изменчивости. Истина геометрических фигур находится не на полу, [где они нарисованы], но в уме. И пока душа исследует при помощи [телесных] органов, то, что она находит,— изменчиво; когда же она исследует чрез себя самое, то, что она находит,— устойчиво, ясно, отчетливо и неизменно. Она, следовательно, принадлежит не природе изменчивого, с каковым она имеет дело благодаря ощущению, но неизменного, каковое она находит у себя.

157 Так, соответствующим образом можно показать, что ум бессмертен, на примере числа. Именно, так как [сам ум] есть живое число, то есть число исчисляющее, и так как всякое число в себе неразрушимо — хотя оно и кажется изменчивым, если его рассматривать в изменчивой материи,— то и число нашего ума не может пониматься как разрушимое; но как же тогда создателя числа можно представить разрушимым? Никакое число не может исчерпать способности ума к исчислению. Отсюда, поскольку движение неба исчисляется при помощи ума, а время есть мера движения, время не исчерпывает силы ума, но [ум] останется пределом всего измеряемого, его мерой и определением. Измерительные приборы для небесных явлений, которые возникли от нашего ума, свидетельствуют, что не столько движение измеряет ум, сколько ум — движение. Поэтому кажется, что ум в его мыслительном движении связывает всякое последующее движение с предыдущим. Ум из себя самого производит движение умозаключающей мысли, и в этом смысле он является формой движения. Но если что-нибудь распадается, это происходит благодаря движению. Так каким же образом благодаря движению может распасться форма движения?

Ум, поскольку он есть интеллектуальная жизнь, движущая сама себя, то есть себя как жизнь, которая производит его разумение,— как же может он жить не всегда? Ум, движущий сам себя,— как может он истощиться? Он обладает жизнью, с ним соединенной

благодаря которой он и живет вечно, как вечно шарообразна сфера благодаря тому, что с ней соединена форма круга. Если строение ума такое же, как и числа, составленного из себя самого, то как ум может рассеяться в не-ум? Точно так же, если ум, как и число, 158
является совпадением единства и инаковости, как может он быть делимым, если делимость в нем совпадает с неделимым единством? Если ум совмещает тождество и различие, поскольку он мыслит, отождествляя и различая,— как может он разрушиться? Если число есть способ разумной деятельности ума и в его исчислениях развертывание совпадает со свертыванием,— как он истощится? Ведь сила, которая свертывает путем развертывания, не может стать меньше. Но ясно, что ум делает именно это: кто исчисляет, тот раскрывает силу единства и сводит к единству число. Десятка, например, есть единство, свернутое из десяти. Поэтому, кто считает, тот развертывает и свертывает. Ум есть образ вечности, а время — развертывание; развертывание же всегда слабее образа свертывания вечности. Кто прибегает к суждению сотворенного вместе с ним ума, при помощи чего он судит обо всех актах, рассудка и понимает, что последние — из ума, тот видит, что никакой рассудочный акт не в состоянии быть мерой ума. Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограниченным, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина — свой живой образ, созданный из нее, в ней и ею. Как мог бы погибнуть образ, являющийся отражением непреходящей истины, если только сама истина не уничтожит этого возникшего от нее отражения? Следовательно, как не- 159
возможно, чтобы она, будучи абсолютной благостью, отказалась от возникшего от нее отражения, так невозможно, чтобы образ ее, который как раз и есть возникшее от нее ее отражение, когда-нибудь перестал существовать. Так не кончится день, пока светит солнце, с тех пор как он в сиянии солнца начался.

Религия, с которой мы рождаемся и которая в этом году привела бесчисленные толпы людей в Рим, а тебя, философ, привела в крайнее удивление, постоянно и разнообразно проявляя себя в мире, служит свидетельством бессмертия нашего ума, данного нам от природы, так что оно становится нам известным по общему

несомненному признанию его всеми, как признается и человечность нашей природы. Знание того, что мы — люди, у нас не более достоверно, чем знание того, что наш ум бессмертен: и то и другое мы знаем на основании общего утверждения всех людей.

160 Прими же благосклонно наскоро сказанное простецом! Если это и не таково, как ты ожидал услышать по обещанию ритора, все же это, может быть, принесет тебе некоторую пользу на пути к более высокому.

Ритор. Я участвовал в этом возвышенном и приятнейшем для меня разговоре и удивлялся уму твоему, об уме так глубоко рассуждавшему; в результате несомненного опыта я теперь полностью уверен, что ум является силой, которая все измеряет. Милейший простец, я приношу тебе благодарность и от себя, и от этого философа, чужеземца, которого я привел сюда и который, надеюсь, уйдет утешенным.

Философ. Я думаю, что в жизни моей не было более счастливого дня, чем этот. Не знаю, будет ли еще. Тебе, ритор, и тебе, простец, мужу столь глубоких воззрений, я выражаю бесконечную благодарность и молюсь, чтобы наши умы, наполненные чудным стремлением в результате этой дивной беседы, счастливо достигли наслаждения от ума вечного. Аминь.

161

ПРОСТЕЦ ОБ ОПЫТАХ С ВЕСАМИ

Часто стал бывать в обществе простеца римский ритор, прислушиваясь к любезным ему рассуждениям нового знакомого. И когда однажды ритор с похвалой отозвался о весах, этом как бы мериле справедливости и необходимейшем для человеческого общежития инструменте, простец ответил так.

Простец. Хотя ничто в этом мире не достигает точности, но с помощью весов мы на опыте приходим к более верному суждению, поэтому я во всех отношениях с тобой согласен. Только скажи мне, пожалуйста: если в одной и той же величине различных вещей [или одинаковых вещей], имеющих различное происхождение, невозможен один и тот же вес, то неужели никто до сих пор не записал опытно установленные различия веса?

Ритор. Никогда не читал и не слышал об этом.

Простец. Если бы кто-нибудь представил нам здесь замеры! Я оценил бы их дороже многих книг.

Ритор. Если бы ты взялся это сделать! По-моему, ни у кого не получилось бы лучше.

Простец. Тут всякий при желании сделает, потому что легко; но у меня нет возможности.

Ритор. Укажи назначение опыта и способ его про- 162
ведения; я посмотрю, не получится ли у меня или у кого-нибудь другого.

Простец. Через различие веса, думаю, можно вернее прийти к тайнам вещей и многое познать в большем приближении к истине.

Ритор. Прекрасно сказано. Ведь так и у пророка говорится, что вес и весовые чаши — суд Господа, создавшего Вселенную в числе, весе и мере, и источники вод взвесившего, и громаду земли измерившего, как пишет премудрый [Соломон] [1].

Простец. Скажем, если мера воды одного источника имеет не тот вес, что подобная мера другой воды, то суждение о различии природы одной и другой лучше достигается с помощью весов, чем любого другого инструмента.

Ритор. Правильно. Витрувий в книге об архитектуре советует выбирать место для жительства с более легкими и воздушными водами, отклоняя то, где воды тяжелые и землистые.

Простец. Как воды одного и того же источника 163
представляются одинаковыми по весу и природе, так воды разных — разными.

Ритор. Ты говоришь «представляются», словно в действительности (in veritate) не так.

Простец. По-моему, вес может зависеть еще от времени, хотя иногда незаметно: в какое-то время вес воды такой, в другое — другой; и так же один вес воды около источника, другой — на расстоянии от источника, но эти едва уловимые различия считаются несуществующими.

Ритор. Наверное, ты считаешь, что и все так же, как ты сказал о воде?

Простец. Да, считаю. Одинаковая величина каких угодно разных вещей никогда не имеет один и тот же вес. Поэтому если различен вес крови и мочи здорового и больного, молодого и старика, немца и негра, то

разве для врача не будет крайне полезно иметь данные о всех этих различиях?

Ритор. И даже очень. Благодаря такому знанию веса он достигнет удивительного искусства.

Простец. Ведь надо полагать, врач сможет вернее вынести суждение и по весу мочи и по цвету вместе, чем только по обманчивому цвету.

Ритор. Безусловно.

164 *Простец.* А поскольку корни, стебли, листья, плоды, семена и сок трав имеют свой вес, то, если будут зарегистрированы (consignata) веса всех трав в зависимости от различия местности, врач тоже лучше проникнет в природу каждой через вес и вкус, чем только через обманчивый вкус.

Ритор. Прекрасно сказано.

Простец. Потом, сопоставляя веса трав с весами крови или мочи, он сможет, судя по их соответствию или различию, устанавливать дозу применения снадобья и делать поразительные прогнозы. Так путем опытов с весами он сможет высказывать более точные предположения обо всем, что можно знать.

Ритор. Приходится удивляться, что до последнего времени такое множество трудолюбивых исследователей ничего не сделало для измерения веса.

Простец. Не кажется тебе, что если пустишь течь воду из узкого отверстия клепсидры в таз, считая до ста пульс здорового подростка, и точно так же сделаешь с больным подростком, то в весе воды окажутся различия?

Ритор. Не приходится сомневаться.

165 *Простец.* Потом через вес воды можно прийти к различию пульсов у молодого, старика, здорового и больного, а значит, к более верному пониманию болезни, поскольку обязательно при одной болезни вытечет один вес воды, при другой — другой. Суждение по такому опытно определяемому различию пульсов и по весу воды окажется более совершенным, чем только по прощупыванию артерии и цвету мочи.

Ритор. Правильно.

Простец. А если к тому же с помощью описанного соотношения весов воды врач изучит воздух, то есть дыхание при вдохе и выдохе, то разве не достигнет он еще большей точности суждения?

Ритор. Непременно.

Простец. Если, пустив воду из клепсидры, он отсчитает сто выдохов у мальчика и столько же у старика, то разве может количество вытекшей воды оказаться одинаковым? То же в отношении прочих возрастов и сложений. Когда врач установит вес выдоха здорового младенца или подростка и подобным образом — страдающего разными болезнями, то с помощью такого опытно добытого знания несомненно сможет надежнее понимать состояние здоровья или отклонения от него и назначать дозу лекарства. 166

Ритор. Да еще и заключать о периоде протекания болезни.

Простец. В самом деле. Скажем, обнаружив у здорового подростка вес [2] старика и больного, он с большей достоверностью предположит в нем смертельную болезнь, сделав таким образом достойный удивления прогноз. И еще. Если он таким же образом через различие в весе воды распознает горячую и холодную дрожь при лихорадке, то разве не сможет лучше определить силу болезни и своевременность лекарств?

Ритор. Несомненно сможет. Ведь путем опытного взвешивания он определит преобладание одного качества над другим — тепла над холодом или наоборот — и, смотря по найденному их соотношению, применит лечебные средства.

Простец. Кроме того, все это для одного и того же возраста разное у разных народов, в разных странах и в разные времена, так что записать различие веса в зависимости от всего этого будет хоть и трудно, но тем более полезно. 167

Ритор. Именно так, как ты говоришь.

Простец. Однако представляется, что вес всех вещей нужно будет рассматривать как среднее их весов в разных климатах. Если понадобится, например, рассмотреть вес человека в сравнении с другими живыми существами, надо будет взять его не как северного или южного, смотря по тому, откуда он происходит, а как жителя среднего климата.

Ритор. Совершенно верно. Древние называли этот средний климат «диародон», потому что он проходит с востока на запад через остров Родос. Пожалуйста, скажи только: если бы ты захотел исследовать вес целого человека [3] в сравнении с каким-либо другим существом, то как бы поступил?

Простец. Я поставил бы человека на весы, навесив подобный вес на другую сторону, потом поместил бы человека в воду, снова навесив с другой стороны равный вес вне воды [4], и записал различие веса. То же самое я сделал бы с данным животным и из разницы в различии веса установил искомое. После этого я заметил бы различие веса человека и живого существа вне воды и соответственно соразмерил и записал результат [5].

168 *Ритор.* Я не понимаю этого соразмерения (moderationem).

«Я покажу тебе», сказал простец и, взяв легкий кусок дерева, вес которого относился к весу воды той же величины как 3 к 5, разделил дерево на две неравные части, из которых одна имела двойную величину, а другая одинарную, и положил обе в глубокую чашу. Когда он, придерживая их палочкой, налил в чашу воду, а потом отнял палочку и оба куска дерева всплыли на поверхность, то более крупный кусок всплыл быстрее, чем меньший. «Ты видишь,— сказал он,— что при тождестве соотношения различие скорости всплывания получается от того, что в большем из двух кусочков дерева больше легкости».

Ритор. Вижу и совершенно согласен.

Простец. Так, говорю я, надо делать и соразмерение. Если человек из-за своей величины будет обладать большей тяжестью по сравнению с животным, то он опустится в воду быстрее, чем животное с тем же соотношением [удельного веса тела и веса воды], и тогда соответственно превышению величины нужно будет сделать соразмерение, пропорционально уменьшив обнаруженное различие.

169 *Ритор.* Теперь понимаю. Но скажи: каким образом вода сопротивляется погружению дерева?

Простец. Как бóльшая тяжелость (gravedo) [6] — меньшей. Точно так же, если закругленный кусок дерева вдавишь в воск и, вынув его, заполнишь углубление водой, определив и вес этой воды, и вес куска дерева, то убедишься, что, если вес дерева превосходит вес воды, дерево погрузится, а если нет, будет плавать, причем над водой останется часть дерева, пропорционально соответствующая превышению веса воды над весом дерева.

Ритор. Почему ты говоришь об округлом дереве?

Простец. Если его фигура будет плоской, оно займет больше поверхности воды и будет плавать выше. Недаром в водах малой глубины корабли должны иметь более плоское дно.

170 *Ритор.* Продолжи, о чем начал. Можно ли определить вес живых существ по-другому?

Простец. Думаю, можно. Скажем, если доверху наполнишь бочку водой и поместишь ее в другую бочку, а потом, взяв вес человека вне воды, заставишь его погрузиться в первую бочку, соберешь в другую и взвесишь вытекшую при этом воду и так же поступишь с другим человеком, животным или какой вещью, то через разницу весов при помощи тонкого расчета придешь к искомому.

Ритор. Мне приходилось слышать, что таким остроумным приемом удавалось очень точно обнаруживать различие металлов и многие записывали, какое количество золота, серебра, меди и прочих металлов вмещает объем унции воска.

171 *Простец.* Заслуживает похвалы тот, кто умеет с помощью восковых отливок определять величину. Он замечает, что если золото занимает такое же место, как унция воска, то его вес таков-то; то же другие металлы. Вес золота, серебра и остальных металлов заведомо разный в равной величине. Кроме того, у любого вещества один вес в воздухе, второй в воде, третий в масле или другой жидкости. Если кто-то возьмет на заметку все эти веса, он будет точно знать, насколько один металл тяжелее другого в воздухе и насколько — в воде. Тогда через различие веса в воде и в воздухе он для любой данной массы сможет определить, какого металла эта масса и какой смеси. Как сказано о воздухе и воде, так же можно сказать о масле или любой другой жидкости, в которой будет проведен опыт.

Ритор. Так смесь будет обнаружена без расплавления массы и разделения металлов. Этот прием оказался бы полезен для проверки монет, чтобы знать, сколько меди примешано к золоту или серебру.

Простец. Правильно. Это очень послужило бы и для распознавания того, насколько отклоняются от истины алхимические ухищрения.

172 *Ритор.* Тогда, если кто-нибудь задумает составить книгу о весах, ему придется учесть также и различие каждого металла; скажем, венгерское золото явно од-

ного веса, золото чистой пробы — другого. Так и каждый отдельный металл.

Простец. Мы уже говорили, что, как вода из разных источников оказывается неодинаковой по весу, так же и металл из разных шахт. При всем том золото, где бы его ни находили, всегда тяжелее другого металла; следовательно, этот вид, золото, колеблется по весу внутри определенных пределов. И так далее.

Ритор. Можно ли по соотношению весов уловить природные свойства металлов?

Простец. Свинец по весу ближе к золоту, но по совершенству — никоим образом. Думаю поэтому, что надо обращать внимание не только на единый вес, но и на разные отдельные веса. Если заметить вес огня [7], необходимого для расплавления как золота, так и свинца, свинец окажется дальше от золота, чем любой другой металл; а если посмотреть на вес огня при расплавлении железа, то обнаружится, что железо ближе к золоту, чем любой другой металл, хотя вес его тяжелости (pondus gravedinis) меньше. Словом, надо учитывать все веса, а не только тяжесть (gravitas). Тогда мы узнаем, что серебро ближе к золоту.

173 *Ритор.* О природе веса золота Витрувий говорит, что только оно погружается в ртуть, сколь бы малой тяжелостью ни обладало, тогда как другие металлы в сколь угодно большой массе плавают на ее поверхности.

Простец. Ртуть может соединяться со всеми металлами ввиду того общего, что есть в ней с ними, но всего охотнее она пристает к золоту, словно что-то менее совершенное — к своей собственной совершеннейшей природе. Поэтому занимающиеся алхимией стараются выдерживать ртуть в огне до тех пор, пока она не только не бежит от огня, но и прочно удерживает в себе все металлы, с которыми соединяется, больше того, приближается к весу золота, сохраняя мягкую и ковкую влажность, и окрашивает его в неизменный и постоянный цвет.

Ритор. Считаешь ли ты, что так они могут достичь чего хотят [8]?

Простец. Точность остается недостижимой; но насколько они достигают цели, обнаружат весы, без которых нельзя ни в чем удостовериться. Разыскание в этом деле возможно, если судить с помощью огня и веса.

Ритор. Можно ли так же взвешивать все драгоценные камни? 174

Простец. Единым приемом несомненно можно сделать это все. Вес алмаза рядом с равной величиной свинца другой, чем вес сапфира при подобном сопоставлении с равным ему по величине свинцом, и из этого различия мы узнаем соотношение веса того и другого. Так же о прочих камнях. Было бы очень полезно путем опытов со взвешиванием записать эти веса, чтобы можно было обнаруживать всякого рода фальсификацию берилла или цветного хрусталя.

Ритор. Кроме того, один вес камня в воздухе, другой в воде, еще новый в масле, и было бы прекрасно отметить эти различия, чтобы не пользоваться отношением к свинцу или другому посреднику.

Простец. Великолепно сказано.

Ритор. Скажи, не кажется ли тебе, что каким-нибудь приемом можно взвесить силы камней? 175

Простец. Думаю, что силу магнита можно взвесить, если, положив на весы с одной стороны железо, а с другой магнит и уравновесив их, потом убрать магнит и заменить его другой тяжестью того же веса, а магнит держать над железом. Железо на чаше весов притянется вверх к магниту, одновременно выйдет из равновесия и опустится груз на другой чаше, и через убавление его вплоть до возвращения железа в прежнее положение при неподвижном магните можно, по-моему, в весовой пропорции измерить силу магнита. Точно так же силу алмаза можно определить по тому, что, говорят, он мешает магниту притягивать железо. Можно по-своему измерить и другие силы других камней. Можно также судить по различию в величине тел, поскольку в большем теле бо́льшая сила.

Ритор. Не сможет ли узнать ремесленник, сколько ртути и сколько серы содержит какой-нибудь металл или камень? 176

Простец. Он безусловно сможет с большим приближением исследовать все в этом роде по сходству и различию веса. Точно так же — и элементы самой ртути по различию ее веса в воздухе, воде и масле путем сравнения с весом воды, масла и золы того же объема. То же в отношении серы. Так можно с большей вероятностью делать предположения об элементах всех металлов и камней и о весе этих элементов.

Ритор. Прекрасно! Не точно ли так же — о травах, деревьях, плоти, живых существах, жидкостях?

Простец. Полагаю, что обо всем. Например, если взвесим древесину, сожжем ее и взвесим пепел, то узнаем, сколько в древесине было воды; ведь только вода и земля обладают тяжелым весом [9]. Подобным образом через разницу веса древесины в воздухе, воде и масле узнаем, насколько содержащаяся в древесине вода тяжелее или легче воды чистого источника, равно и воздуха; а через разницу веса золы — насколько она тяжелее или легче огня. Так мы узнаем элементы с большей достоверностью предположения, хотя точность никогда не достижима. Что сказано о древесине, можно повторить о травах, плоти и так далее.

177 *Ритор.* Говорят, что чистых элементов не существует. Как установить это взвешиванием?

Простец. Если поместить в горшок сто фунтов земли и из заранее взвешенных и брошенных в землю трав или семян собрать потом тоже сто фунтов, после чего снова взвесить землю, то окажется, что она мало уменьшилась в весе. Так мы обнаружим, что собранные травы набрали свой вес по большей части из воды: впитавшиеся в землю воды приобрели землистость и действием солнца сгустились (condensatae) в траву. Если эту траву сжечь, нельзя ли на основании различия всех весов установить количество прибавившейся сверх ста фунтов земли, которая явным образом принесена водой [10]? Элементы превращаются один в другой по частям. Так, мы видим, что если положить стекло на снег, соприкасающийся с этим стеклом воздух превращается в воду, которую мы в жидком состоянии обнаруживаем на стекле. Подобным же образом замечаем, что временами вода превращается в камень, как она превращается в лед, и что некоторым источникам присуща отверждающая и каменящая способность, в силу которой застаивающаяся в них вода отвердевает в камень. Говорят, в Венгрии есть вода, которая содержащейся в ней силой купороса превращает железо в медь. Из подобных свойств ясно, что воды — не чистый элемент, а составы из элементов [11]. Было бы очень желательно определить вес всех подобных различных вод, чтобы через различие веса в воздухе и масле можно было высказывать предположение об их свойствах.

178 *Ритор.* Так же и земля?

Простец. Разумеется, и земля: одна земля железиста, другая — бесплодна; в одной находим камни и минералы, которых нет в другой. Было бы очень полезно поэтому знать вес разных земель в воде, воздухе и масле, чтобы изучить их скрытую природу. Думаю, разнообразные свойства, по-разному присущие винам, воску, маслам, смолам, белкам, морским водорослям, луку, чесноку и всему подобному, тоже как-то можно распознать через различие их веса.

Ритор. Все это едва ли удалось бы записать и в огромной книге.

Простец. Опытная наука требует пространности сочинений. Чем больше их будет, тем безошибочнее станет возможно от опытов переходить к выводимому из них искусству.

Ритор. Нельзя ли путем тонких предположений до- 179
браться до веса воздуха?

Простец. Если на больших весах при умеренном воздухе и погоде с одной стороны подвесить большой ком сухой шерсти, а с другой — груз для равновесия, то мы установим, что с возрастанием влажности воздуха вес шерсти растет, а с возрастанием сухости — уменьшается; тогда через обозначившуюся разницу мы и воздух взвесим, и сделаем правдоподобное предположение об изменении погоды [12]. А чтобы при желании определить силу солнца в разных климатах, надо взять с плодороднейших полей как одного, так и другого климата по тысяче зерен пшеницы или овса, взвесить их, и через разницу в весе мы определим различную силу солнца, потому что при одинаковости числа зерен и плодородия поля всякие различия между зерном из разных местностей могут объясняться только солнцем. Тем же способом обнаружим разницу энергии солнца в горном и в низменном месте на одной и той же линии востока и запада.

Ритор. Нельзя ли, роняя с высокой башни камень, 180
взвешивая между тем вытекающую в таз из узкого отверстия воду и поступая подобным же образом с падающим деревом равной величины, через разницу веса воды, дерева и камня прийти к весу воздуха?

Простец. Если это делать с разных одинаковых башен и при разной погоде, можно будет в конце концов прийти к искомому предположению. Но быстрее вес воздуха можно вычислить, бросая предметы разной

формы и одинакового веса. Так, если я уроню с башни фунт свинца сферической формы и соберу вытекшую за это время воду из водяных часов, а потом брошу фунт такого же свинца в виде плоской фигуры, собрав воду таким же образом, то от разности веса воды приду к весу воздуха. В самом деле, мы наблюдаем, что птицы, расправившие крылья, держатся в воздухе устойчивее, потому что занимают больше воздуха; и подобно тому тяжесть, сбитая в шар, тонет в воде быстрее, чем растянутая в четырехугольник. Таким приемом можно найти и вес воздуха, и вес воды; равно как и наоборот — емкость различных форм.

181 *Ритор.* Я слышал, каким-то приемом определяют глубину моря.

Простец. Если придать свинцу форму восьмидневной луны, но чтобы один рог был тяжелее, а другой легче, и на легком укрепить яблоко или что-нибудь плавучее с таким расчетом, чтобы свинец увлек яблоко на глубину, коснулся дна сперва более тяжелой частью, а потом накренился, и сорвавшееся с рога яблоко всплыло на поверхность,— то, приобретя навык, с помощью такого свинца и яблока можно узнавать глубину в любой воде. Мы вычислим искомое через разницу веса воды, вытекшей из водяных часов за время погружения свинца и возвращения яблока в разных водах.

182 *Ритор.* Думаю, этим и другими способами мы в состоянии разведать глубину воды. Но скажи: разве нельзя путем подобного предположения узнать скорость движения корабля?

Простец. Например, как?

Ритор. Скажем, бросая яблоко на носу корабля и сравнивая в разных случаях вес воды, вытекшей из водяных часов за время, пока яблоко не окажется возле кормы.

Простец. Да, так. Или другим способом: выстреливая из баллисты и определяя по воде из клепсидры, как быстро корабль подойдет к упавшей стреле.

Ритор. Да и сравнительную силу луков и баллист можно, по-видимому, находить по весу воды, вытекшей с момента, как стрела выстреливается диаметрально вверх, до момента, когда она вернется к земле, если стрела на разных баллистах одинаковая.

Простец. Силу баллист, бомбард да и ветров, ско-

рость и силу людей и животных и любые подобные вещи — все это можно исследовать, строя предположения из опытов с весами и вытекания воды из клепсидры.

Ритор. Как можно узнать силу человека? 183

Простец. Проследи, какую положенную на одну чашу весов тяжесть человек может поднять до равновесия, притягивая другую, пустую чашу. Потом уменьшишь поднятый им вес на собственный вес этого человека. Остаток тяжести вещи приводится в соответствие с силой человека.

Ритор. Так можно и дыхание человека измерить.

Простец. Одно дело — вес человека, делающего вдох и задерживающего дыхание, другое — делающего выдох, одно — при жизни, другое — после смерти [13], и так у всех живых существ. Так что было бы прекрасно отметить все эти различия у разных животных, у разных людей и у людей разных возрастов, чтобы можно было добраться предположением до веса жизненных духов.

Ритор. Не удастся ли таким способом определять 184 (venari) жару и холод, сухость и влажность погоды?

Простец. Наверное удастся! Если заметишь вес воды в морозную погоду до замерзания и после, обнаружишь разницу; в самом деле, как ты видишь, лед плавает на воде, и, значит, он легче воды. Смотря по силе мороза, бо́льшими будут и колебания веса. Точно так же, если в жаркую погоду выставишь воду на воздух, вес тоже будет меняться, смотря по погоде. Или если взвесишь сырое дерево и через некоторое время обнаружишь изменение веса, узнаешь отсюда превышение мороза или жары, а также влаги и сухости.

Ритор. Нельзя ли взвесить так и время дня?

Простец. Если возьмешь воду, вытекшую из клепсидры от восхода до восхода Солнца, а потом опять дашь ей течь от восхода, то из отношения вытекшей воды к первому весу сможешь знать час и время дня.

Ритор. А можно — и время года? 185

Простец. В самом деле! Если сделаешь с помощью клепсидры отметку для каждого дня от восхода до заката в течение года, то всегда сможешь с помощью весов предположительно определить и день месяца, и час дня — хотя и не столь достоверно в дни, когда изменение их продолжительности невелико.

Ритор. Вижу, таким приемом можно дойти и до движения небесных тел, что якобы делал Немврод и записывал Гиппарх [14].

Простец. Правильно, хотя тогда потребуется тщательный расчет. А именно, если, отметив на линии меридиана неподвижную звезду, соберем воду из клепсидры вплоть до возвращения этой звезды и то же самое сделаем для Солнца от восхода до восхода, то мы определим движение Солнца к востоку по разнице между бо́льшим весом воды, [вытекшей за время] движения звезды от линии меридиана до возвращения к ней, и меньшим весом воды, [вытекшей за время] движения Солнца от восхода до восхода; насколько этот вес будет меньше в сравнении с полным весом, настолько движение [Солнца] будет [меньше] по отношению к [движению] небесного экватора,— но не зодиака, который совершает ход не вокруг полюсов мира, а вокруг своих собственных. Точно так же если мы по той же звезде захотим узнать, насколько передвинется Солнце за пятнадцать дней, тем же способом это можно будет определить по изменяющемуся отстоянию места восхода Солнца по отношению к месту этой звезды на линии меридиана. Например: если сегодня расстояние до места звезды на этой линии от места восхода Солнца по клепсидре оказывается в таком-то соотношении к весу воды полного оборота звезды, а через пятнадцать дней соотношение другое, то через это различие определяем движение — опять-таки по отношению к небесному экватору.

186 *Ритор.* Можно ли таким путем определить движение в зодиаке?

Простец. Разумеется, можно — по движению Солнца от полудня до полудня, от восхода до восхода и от восхода до заката. Из различия между ними можно уловить отклонение зодиака от небесного экватора.

Ритор. А различие движения, происходящее от так называемой эксцентричности [15]?

Простец. И оно тоже обнаружится, если в течение года мы будем определять неравенство [движения] Солнца в зодиаке за равные дни. Летом Солнце возвращается от равноденствия до равноденствия не за такое же число дней, как зимой, когда оно движется быстрее; окажется, что от Весов до Овна оно движется не столько же дней, как от Овна до Весов. Из этой

разницы выявится эксцентричность, или малый круг различия в движении.

Ритор. А величина солнечного тела? 187

Простец. По весу воды, вытекающей из клепсидры от начала восхода Солнца в равноденствие вплоть до появления его целиком над горизонтом, в ее отношении к воде [полного] обращения [неподвижной] звезды мы довольно точно узнаем отношение величины солнечного тела к его сфере. Количество его можно узнать и по-другому во время солнечных затмений.

Ритор. Как?

Простец. Узнаем движение Луны таким же образом как движение Солнца. Потом из [времени] лунного затмения, то есть ее прохождения через тень Земли, определяем величину Луны по отношению к отличающейся от нее тени Земли. Отсюда вычисляем, что существует половинная пропорция ее величины к [величине] Земли. Потом из движения Луны и затмения Солнца выводим тщательным расчетом, пускай предположительно, расстояние Солнца от Земли и величину Солнца.

Ритор. Из сказанного тобой видно, что все различия движения и затмения светил, да и все движения, остановки, обратные движения, направления и эксцентричности планет ты мог бы узнать с помощью одного и того же устройства из весов и клепсидры.

Простец. То же и ты сделаешь, если постараешься тщательно собрать (colligere) различия.

Ритор. Что скажешь относительно суждений по 188
звездам?

Простец. Думаю, и по различию весов воды в один и другой год, и по другим различиям весов дерева, трав и хлебных зерен можно делать предположения о будущем урожае или неурожае на основании предыдущего опыта вернее, чем по движению звезд. Скажем, если в марте обнаруживается такая-то степень веса воды, воздуха и дерева по отношению к земле, последует урожайный год, если нет — неурожай или средний урожай. То же относительно войн, чумы и подобных общечеловеческих вещей. И это корень, откуда мы добываем о таких вещах суждения по звездам, полагаясь на причинную зависимость, подобно тому как по увеличению и уменьшению костного мозга животных, рыб, раков, мякоти деревьев и камыша

определяем возраст Луны, а по морским приливам — ее положение.

189 *Ритор.* Я слышал, по разливу и убыли воды в Ниле египтяне предсказывали характер всего года.

Простец. Нет области, где при внимании нельзя было бы найти сходные признаки, подобно тому как по упитанности рыб и рептилий в начале зимы мы догадываемся, что будут большие и долгие холода, против которых мудрая природа и готовит эти живые существа.

Ритор. А вопросы, которые бывают к астрологам? Нельзя ли с помощью твоего приема дать на все их достаточный ответ?

Простец. Пускай не достаточный, но по крайней мере какой-то дать можно. Однако каким именно образом можно дать предположительный ответ, это требует большого разыскания. И нет подходящего способа заносить это в книги. Разве что, может быть, отвечающий сумеет вывести весомость [16] ответа из весомости вопроса. Побуждение к вопросу у задающего вопрос явно идет от какого-то предвидения будущего события, хотя сам он не видит, что им движет, как человек, который ощущает что-то в своем поле зрения, чего не видит, и просит другого разглядеть то, чего сам не может.

190 *Ритор.* Ты, наверное, хочешь сказать, что все это похоже на то, как существовал способ ответа на вопросы с помощью пифагорейского круга [17], исходя из разнообразных сочетаний имени матери спрашивающего, часа дня или лунного света; или как предсказатели строили свое суждение на основании жребия, или чтения наугад Сивиллиных книг или Псалтири, или по констелляциям светил, или по геомантическим фигурам, или по щебету птиц, или по отклонению пламени огня, или обратившись к третьему, или по какому-нибудь другому случайному происшествию.

Простец. Некоторые люди сообщали новости о положении на родине, косвенно выводя свой ответ на вопросы из хода разговора, который они имели со спрашивающим, как если бы при долгом разговоре происходило внезапное духовное наитие. Если беседа склонялась к печальным вещам, они таким же полагали и исход дела, если к радостным — то радостным. Я сам раньше думал, что по выражению лица, одежде, движению

глаз, по выбору слов и их весомости могу, многократно заставляя спрашивающего рассказывать об обстоятельствах какого-то дела, высказать предположение о его исходе; еще точнее, впрочем,— от того, кому непреднамеренно приходит в голову нечто истинное, в ком, по-видимому, говорит какой-то дух предсказания. Но думаю, что в этом предмете ни искусство не возможно, ни уже имеющиеся суждения нельзя сообщать, и мудрый человек не должен заниматься такими вещами.

Ритор. Прекрасно сказано. Святой Августин говорит, что в его время жил один пьяница, который мог читать мысли, разоблачал воров и открывал другие скрытые вещи чудесным образом, хотя сам был легкомыслен и нисколько не умен. 191

Простец. Я знаю, что часто предсказывал вещи, как дух внушает, и причина мне оставалась полностью неведомой. Наконец, мне стало казаться, что серьезному человеку не пристало говорить без причины, и я с тех пор молчу.

Ритор. Поскольку о движениях звезд сказано, пожалуй, достаточно, скажи еще о музыке! 192

Простец. Для музыки опыты с весами крайне полезны. В самом деле, по различию веса двух колоколов, производящих созвучный тон, мы узнаем, в какой гармонической пропорции заключается этот тон. По весу труб органа и весу воды, заполняющей эти трубы, мы узнаем соотношение тонов октавы, квинты, кварты и всех гармоний, какие можно получить. Сходным образом по весу молотков, при падении которых на наковальню возникает то или другое созвучие, и по весу капель, падающих со скалы в воду [18], образуя разные тоны, можно с помощью весов точнее судить о существе флейт и других музыкальных инструментов.

Ритор. То же самое в отношении голосов и мелодий. 193

Простец. Да вообще все гармонические созвучия точнейшим образом исследуются с помощью веса. Больше того, вес вещи [по отношению к этой вещи] есть, собственно, гармоническая пропорция, возникшая из разных сочетаний. Даже привязанность и вражда животных одинакового вида, людей, их нравы и все подобное можно взвесить на основе гармонических созвучий и дисгармонических диссонансов. Здоровье человека тоже взвешивается как некая гармония. Так и болезнь; точно так же — легкомыслие и серьезность,

мудрость и простота и многое подобное, если внимательно рассмотреть.

194 *Ритор.* Что ты думаешь о геометрии?

Простец. Думаю, приближенные соотношения между кругом и квадратом и все другое, относящееся к разной емкости фигур, можно удобнее измерить весом, чем другими способами. Скажем, если сделаешь сосуд в виде колонны известного диаметра и высоты и другой сосуд, кубический, такого же диаметра [19] и высоты, наполнишь оба водой и взвесишь их, то по различию веса узнаешь отношение вписанного квадрата к кругу, в который он вписан, а тем самым — довольно точную, пускай предположительную, квадратуру круга и вообще все, что захочешь узнать относительно этого. Точно так же если возьмешь две совершенно равные пластинки и одну согнешь до округлости, сделав из нее цилиндрический сосуд, а другую согнешь в виде четырехугольника, сделав кубический сосуд, и наполнишь эти сосуды водой, то по различию веса узнаешь различие емкости круга и квадрата одинаковой периферии. Точно так же, имея много одинаковых пластин, сможешь исследовать различную емкость треугольника, пятиугольника, шестиугольника и так далее. Сходным образом путем взвешивания сможешь найти способ установления емкости сосудов любой формы. То же самое — касательно инструментов измерения и взвешивания: как надо делать весы, как один фунт поднимет тысячу фунтов благодаря разнице расстояния от центра весов и разной изогнутости более прямого или более кривого [коромысла], наконец, как надо делать все тонкие приспособления на кораблях и машинах. Словом, эти опыты с весами для всей геометрии я считаю очень полезными.

195 *Ритор.* Ну, ты достаточно объяснил причины, по каторым хочешь, чтобы вес вещей, установленный с помощью весов, был занесен по порядку в разнообразные таблицы. Мне тоже кажется, что такая книга будет чрезвычайно полезной и надо побуждать высоких людей к тому, чтобы они велели сделать записи в различных провинциях и свели их в одно целое. Так мы сможем легче прийти ко многому, что скрыто от нас. Я сам буду неустанно стремиться, чтобы это было исполнено.

Простец. Если любишь меня, пребывай в упорных занятиях и добром здравии [20]!

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ *

За два года до смерти Николай Кузанский поместил в сохранившейся до сих пор библиотеке при устроенном им приюте для престарелых в Кузе рукописное собрание своих работ, лично просмотренное и отредактированное (так наз. Codex Cusanus 218 и 219; диалог «О сокрытом боге» имеется в автографе — Cod. Cus. 220). Большинство их было напечатано в 1488 г. (Страсбург). Почти полное собрание было издано Этьеном Д'Этаплем в 1514 г. (Париж) и повторено в 1565 г. (Базель). На протяжении последующих трех веков мыслитель был почти забыт — если не считать упоминаний о нем в философском контексте у Декарта и Лейбница, его знали больше как первого немецкого кардинала, — и Гете, Шеллингу, Фр. Шлегелю пришлось открывать его заново. Лишь в 1862 г. его основные работы появились в хорошем немецком изложении Ф. Шарпфа. За последние сто лет переиздания, переводы (на немецкий, французский, русский, английский, итальянский, японский, чешский), исследования о Николае Кузанском (не в последнюю очередь в трудах отечественных философов, начиная с В. С. Соловьева) неизменно умножаются. Систематически пополняющуюся библиографию см. в периодическом сборнике Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCG). Mainz, 1961—. На базе дошедших до нашего времени списков строится критическое издание Nicolai de Cusa Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Lipsiae, 1932—; Hamburgi, 1947— (не завершено), которое взято нами за основу для настоящих Сочинений. С 1936 г. выходит серия немецких переводов, выполняемых ведущими «кузановедами» Э. Боненштедт, Й. Гофманом, П. Вильпертом, Г. Зенгером Nicolaus von Cues. Schriften in deutscher Übersetzung. Leipzig, 1936—; Hamburg, 1947— (не завершена). В Вене к пятисотлетнему юбилею мыслителя выпущен латинско-немецкий трехтомник Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Wien, 1964—1967 с переводами Д. и В. Дюпре. Эти и другие главные публикации были учтены в наших переводах, примечаниях и при сверке, проведенной Ю. А. Шичалиным.

* Составлены В. В. Бибихиным.

ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ (DE DOCTA IGNORANTIA)

Дата завершения работы (12.2.1440) указана в ее конце. Время начала устанавливают по замечанию о том, что замысел ее возник, когда автор возвращался морем из Константинополя (см. III, 263), где он был в 1437 г. в связи с подготовкой Флорентийской унии. Высказывалась догадка, что ведущая идея «непостижимого постижения» навеяна восточной патристикой, памятники которой Николай, немного зная греческий, интенсивно собирал в Византии. Вместе с тем осуществленный им философский синтез органически вырастает из поздней западной схоластики и немецкой мистики. Темы иерархии и мудрого устроения сущего, единства мира, отсутствия в нем абсолютной точности прослеживаются в его ранних трактатах «О католическом согласии» (1433), «Исправление календаря» (1436), в двадцати написанных до 1440 г. беседах. Выражение docta ignorantia, как указано в «Апологии ученого незнания» (18), заимствовано у Августина. Непереводимое на современные языки однозначно, оно имеет смысл просветленного, мудрого, сведущего, знающего незнания — ср. нем. Von der Wissenschaft des Nichtwissens («О науке незнания», Шарпф), Die belehrte Unwissenheit («Сведущее незнание», Вильперт), Die wissende Unwissenheit («Знающее незнание», Дюпре), чеш. Vědění o nevědění («Знание о незнании», Флосс). В настоящем издании сохранено название, принятое в известном переводе С. А. Лопашова (Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. М., 1937).

Книга I

[1] В согласии с неоплатонической традицией область разумного бытия, в целом противопоставляемая чувственному, в свою очередь подразделяется у Николая Кузанского на *а*) разум в высоком смысле творческого понимания, духовно сливающегося со своим объектом (intellectus, условно передаваемый нами также как «*интеллект*»), и *б*) логическую рациональность, рассудок (ratio). — *49.*

[2] Смысл заголовка уточнен в Апол. уч. незн. 26. — *50.*

[3] Соответственно значению латинского numerus («соразмерность, гармония, порядок, достоинство») *число* надо понимать прежде всего как пронизывающий мировую действительность ритм («бытийное число, из которого понятие математического числа извлекается по подобию», см. Беседа 198; ср. также Прост. об уме 6, 88). В философском языке средневековья numerus, кроме того, — индивидуальная особенность вещей одного рода и вида. — *51.*

[4] О Пифагоре см. *Аристотель.* Мет. I 5. — *51.*

[5] *Сократ убедился* — см. *Платон.* Апол. Сократа 21 d, 23b, 29ab (ср. Прост. о мудр. I 4 и прим. 7). *Соломон утверждал* — см. Еккл. 1, 8. *Еще один муж* — см. Иов 29, 20. — *51.*

[6] См. *Аристотель.* Мет. II 1, 993b 9—11. — *51.*

[7] См. также Апол. уч. незн. 18 слл. — *51.*

[8] О *единстве* как *бытии* см. I 8, 22. Равенство *бытие = единое = максимум* придает новую жизнь древней философеме, вошед-

шей в средневековую мысль через Аристотеля (см. Мет. IV 2, 1003b 23; VII 16, 1040b 16). — *51.*

[9] Ср. II 4, 112. Варианты перевода термина contractio — конкретизация, определенность, стяженность. — *51.*

[10] *Обитает в неприступном свете* — см. 1 Тим. 6, 16. — *52.*

[11] Т. е. раз *единство* не может воплотиться ни в одной ограниченной *вещи*, необозримое *множество* вещей отразит его все-таки лучше, чем конечное число их. Ср. с трактовкой причастности как воспроизведения, О предп. I 11, 59. — *52.*

[12] К термину *влияние* см. II 12, 167—168; 172—173. — *53.*

[13] Т. е. точное равенство в мире абсолютно невозможно. Это придает вещам неповторимую индивидуальность, см. III 1, 188.— *53.*

[14] Ср. I 16, 43; О сокр. боге 9; 11; О предп. I 5, 20—21. — *55.*

[15] Или «... как вовсе не свет». Ниже несколько раз та же игра с двумя значениями наречия minime. — *55.*

[16] Т. е. *максимальность* — не количество определенного бытия, а само по себе бытие. Не будучи ничем из сущего (и в этом смысле совпадая с минимумом), она обеспечивает всякое существование вещей. — *55.*

[17] I 24, 74 — 26, 89. — *55.*

[18] См. выше прим. 3; О предп. I 2, 7—9. Ср. у Августина: «Начиная мыслить, ты начинаешь исчислять» (Толк. на Еванг. от Иоан. 39, 4); вещам «присущи формы, поскольку им присуще число; отыми это у них — они превратятся в ничто» (О своб. воли II 164). — *56.*

[19] Об *актуальной конечности числа* см. О предп. I 10, 50 и прим. 39. — *56.*

[20] Т. е. невозможность актуально дойти в *числе* до бесконечности (ср. II 1, 96) убеждает, что предел числа не число. — *56.*

[21] Т. е. оно — бытийное, а не математическое число. — *56.*

[22] Втор. 6, 4; Матф. 23, 8—9. — *57.*

[23] Ср. I 3, 9; Охота за мудр. 26, 79. — *57.*

[24] Это и следующее *рассуждения* не имеют соответствий среди доказательств бытия бога у Фомы Аквинского. Первые три (I 6, 15—16) напоминают такие же три в «Сумме теологии» I q. 2,3c. — *58.*

[25] *Сиссениты* — вероятно, ессеи. Но эту ближнеазиатскую религиозную общину упоминает не Варрон, а Иосиф Флавий («Иудейские древности» XV 371; XVIII 18). — *58.*

[26] Трактовка *Троицы* здесь восходит к Августину с его *единством-равенством*-согласием («О христианском учении» I 5). — *61.*

[27] I 24, 79—80; О предп. II 17, 171—183. — *62.*

[28] У *Марциана* Капеллы *отбрасывает круги и сферы* филология, и источником Николая здесь считают Иоанна Солсберийского, при цитировании заменяющего ее *философией* («О семижды семи» 7). — *62.*

[29] Ср. Рим. 1, 20 («*невидимое* Его через рассматривание *творений видимо*»); *Дионисий Ареопагит.* О Божиих именах 2, 6; 7, 3. *Как в зеркале и подобии* — см. 1 Кор. 13, 12. — *64.*

[30] I 1, 2—4 и прим. 3. — *64.*

[31] См. *Боэций.* Об установлениях арифметики I 1. — *65.*

[32] См. там же 2; *Августин.* К Оросию против Присциана и Оригена 8. Ср. выше прим. 3 и 18. — *65.*

[33] Мет. VIII 3, 1043b 33 слл.; О душе II 3,414b 29 слл. — *65.*
[34] См. *Августин.* О количестве души 8—12. — *65.*
[35] Излагается по Альберту Великому (Метафизика I 3, 14—4,2). — *65.*
[36] *Ансельм Кентерберийский.* Диал. об истине 10—11. — *66.*
[37] Ксенократ (фр. 23 по Хейнце), Прокл (Коммент. на I кн. Евклидовых «Начал» 168,14 по Фридлейну), Пселл («О действии демонов» 11) уподобляли божество равностороннему *треугольнику*, но треугольник *о трех равных прямых углах* до Николая неизвестен. — *66.*
[38] Сравнения *бога* с *кругом* и *шаром* есть у Генриха Сузо («Житие» 51), в «Песни о Троице» анонимного немецкого мистика, у Экхарта со ссылкой на Гермеса Трисмегиста. — *67.*
[39] См. О мист. теологии 1. — *72.*
[40] См. О бож. именах 5, 8. — *72.*
[41] См. О мист. теологии 5. — *72.*
[42] См. Письмо к Гаию 1. — *72.*
[43] Как и ниже I 24, 82 и I 26, 87, *Саломону* Исаакиду (Раши) приписывается книга Моисея Маймонида «Путеводитель колеблющихся», откуда взяты обе цитаты (I 57 сл.). — *72.*
[44] I 3, 9; 16, 42; 45. — *73.*
[45] Мет. X 1, 1052b 18. — *74.*
[46] См. О бож. именах 5, 8. — *74.*
[47] Ошибка автора: о *единстве* «неба» у Платона см. «Тимей» 31a. — *74.*
[48] См. I 3, 9 и др. — *75.*
[49] См. О небесн. иерархии 2, 3; О бож. именах 1, 1; 5. — *76.*
[50] См. «О душе» I 5, 411a 5—6. — *77.*
[51] См. Катег. 5, 3b 33 — 4a 21. — *77.*
[52] Мет. V 7, 1017a 6 слл. — *77.*
[53] См. О бож. именах 1, 1; 5, 8. — *77.*
[54] *Отрицания вернее* утверждений — см. I 26, 89. — *78.*
[55] У *Августина* есть сходные мысли («О Троице» VI 7; VI 10; VIII 1), но источник цитаты другой (см. Апол. уч. незн. 35). — *79.*
[56] Ср. у Экхарта: «Поскольку все *в боге*, то как он *неразделен* в своей природе и вместе абсолютно отделен от всего в мире, так все в нем пребывает вместе и абсолютно раздельно и нераздельно» (из неизданной рукописи, сохранившейся в библиотеке Николая (Cod. Cus. 21, f. 138v) с записью рукой владельца на полях: «Заметь, что вместе раздельно и нераздельно»). — *79.*
[57] Ср. Иоан. 10, 38. — *80.*
[58] Подразумевается: *другим* для всякого другого (все равны). — *80.*
[59] I 7, 18 — 9, 26 и вся гл. 19. — *80.*
[60] *Треугольник есть круг* — см. I 15, 40. — *82.*
[61] О *круговращении* сущего см. III 1, 187 и прим. 2. — *84.*
[62] Об исчерпании возможностей линии в *шаре* см. I 13, 36. — *86.*
[63] Deum esse cui esse quodlibet quod est est esse omne id quod est. Формула создана средневековыми излагателями *Парменида*, см. *Иоанн Солсберийский.* О семижды семи 7; *Псевдо-Беда.* Коммент. на кн. Боэция «О Троице» (PL 95, 397c). — *87.*
[64] Corpus Hermeticum II, ed. Nock. P., 1945, p. 321, 3—9. — *88.*

[65] Зах. 14, 9. — *88.*

[66] Втор. 6, 4. — *88.*

[67] Вопрос предвосхищает «антиномии творения» в II 2, 98 слл. — *89.*

[68] О небесн. иерархии 2, 3. — *90.*

[69] «О Троице» 6, 10. Ср. Прост. о мудр. I, 21—22. — *90.*

[70] «О Бытии» I 4 сл. — *91.*

[71] *Иероним Стридонский.* О десяти именах Бога; *Маймонид.* Путеводитель колеблющихся I 60—62 (см. выше, прим. 43). — *91.*

[72] *Ссссениты* — см. выше, прим. 25. — *92.*

[73] *Цицерон.* О природе богов II 28, 70. — *92.*

[74] О мист. теологии 5. — *93.*

[75] «О Троице» II 1. Формула привлекалась для соотносительного определения божественных *лиц* Августином, Петром Ломбардским, Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом. — *94.*

Книга II

[1] Первое появление у Николая концепции бытия-возможности. — *96.*

[2] I 3, 9; I 5, 14; I 17, 49. — *96.*

[3] См. о предп. II 2, 83; 6, 105. — *97.*

[4] *Аристотель.* Физика II 2, 194а 21. Ср. О предп. II 12. — *97.*

[5] О предп. I 9, 38 слл. — *98.*

[6] Ср. II 8, 135. — *99.*

[7] См. I 6, 15. — *99.*

[8] Благой творец не знает *зависти* — см. *Платон.* Тимей 29е. — *99.*

[9] О *прямизне бесконечной линии* см. I 13, 35. — *100.*

[10] *Гермес Трисмегист.* Книга XXIV философов 14. Ср. *Экхарт.* Толк. на Еванг. от Иоан. 220: «Вселенная в сравнении с *богом* есть то же, что *ничто* в сравнении со вселенной, так что вселенная, совокупность *сущего*, есть как бы *среднее* между *богом* и *ничто*». — *100.*

[11] Ср. *Иоанн Скот Эриугена.* О разделении природы I 72: «Когда мы слышим, что *бог сотворил все*, мы должны понимать здесь *не что иное, как то*, что *бог* пребывает во *всем*, или что он сущность *всего*». — *101.*

[12] Ср. *Платон.* Тимей 37е; *Экхарт.* Беседа 45, 458: «Бог не мог создать мир ни раньше, ни *прежде*, потому что, когда не было мира, *не было* ни раньше, ни *прежде*». — *101.*

[13] О несоразмерности *конечного и бесконечного* см. I 3, 9. — *101.*

[14] Отмеченное исследователями сходство с антиномиями Канта доходит здесь до терминологических совпадений, ср. «Критика чистого разума» А 572—582. — *101.*

[15] См. II 3, 110; О предп. I 11, 56 и прим. 42. — *101.*

[16] «Зеркальные» сравнения Николай мог находить у Экхарта, Псевдо-Беды, но образ зеркала, появляющегося вместе с отражением, особенно характерен для него. Ср. кн. III, прим. 36. — *102.*

[17] См. *Аристотель.* О возникновении животных II 737a, 27. — *102.*

[18] См. О предп. II 14, 143. — *102.*

[19] *Максимум только один* — см. I 2, 5; I 5, 13 слл. — *103.*

[20] *Единство* прежде *инаковости* (различия) — см. I 5, 14; 7, 18. — *104.*

[21] *Теология составляет круг* — см. I 21, 66. — *106.*

[22] Острота сравнения в том, что *лицо* нигде видимым образом не обретается, наглядно существуя только в изображениях. — *106.*

[23] *Бесконечная линия есть все фигуры* — см. I 13 — 15.—*107.*

[24] Ср. *Экхарт.* Беседа 49, 2, 511: «Этот его образ есть *простая эманация...* переливающая всю его форму в чистоте и обнаженности» (*эманация* здесь — синоним творения). — *109.*

[25] В размежевании с *Авиценной* (Метафизика IX 4) и *другими философами* (возможно, Проклом, см. «Первоосновы теологии» 129—130) автор следует за Экхартом (Коммент. на книгу Премудр. Соломона 36). — *109.*

[26] *Анаксагор*, фр. 6 по Дильсу. Здесь — в формулировке Альберта, Фомы и Экхарта, восходящей к аристотелевской передаче («Физика» III 4, 203a 24). — *110.*

[27] *Природным порядком*, по природе — см. *Аристотель.* Мет. I 8, 989a 13—16: «Что позднее по происхождению, первее по природе»; Физика VIII 7, 261: «Возникающее предстает незаконченным и стремящимся к определенному началу, так что более позднее в процессе возникновения является по природе первым». — *110.*

[28] Ср. *Прокл.* Первоосновы теологии 103: «Все — во *всем*, но в *каждом* — сообразно *каждому* образом»; *Дионисий Ареопагит.* О бож. именах 4, 7: «...приобщенность *всего всему* сообразным *каждому* образом». — *110.*

[29] См. II 4, 113 и прим. 23. — *111.*

[30] II 6, 125; О предп. II 4, 92. — *111.*

[31] II 1—2, особенно 2, 104. — *112.*

[32] Ср. II 3, 111 и прим. 22. *Абсолютный* человек принимается тоже действительно существующим, но наблюдаемым только в каждом *конкретном* человеке. — *112.*

[33] О предп. I 4, 12 слл. *Вторым единством* там названа интеллигенция («разумная сущность»), но *вселенная* у Николая Кузанского и есть по своему существу умопостигаемая цельность, предшествующая всему в мире. — *113.*

[34] О *десяти категориях* (*Аристотель.* Катег. 4, 1b 25—27), или универсальных понятиях, см. Дар Отца светов 2, 101; Прост. об уме 2, 135; Игра в шар II, 78; Компендий 6, 16; 18. — *113.*

[35] См. О предп. I 3, 10 и прим. 10 и 11. — *113.*

[36] Т. е. не по времени, см. выше, прим. 27. — *114.*

[37] Об *универсальном* в «Предположениях» — только II 13, 134, но универсалиям там соответствуют «термины разума» (интеллекта), о которых см. I 6, особенно 24—26. Концепция универсалий развивается далее в теории элементов (О предп. II 4—6) и в теории именования (Прост. о мудр. 2 слл.). Ср. выше, прим. 33. — *115.*

[38] *Уподобительный мир* — см. О предп. I 1, 5; II 2, 80; О богосын. 5, 80 и прим. 15; Прост. об уме 6, 93; Компендий 8—9. — *115.*

[39] I 10, 27—29; 19, 56. — *115.*

[40] Т. е. а) *возможность* есть подверженность *изменению*, а значит, отпадение от абсолютного *единства*, но б) для возникновения любой вещи требуется сначала *возможность* этого, а значит, *возможность предшествует* всему, что ниже единства.— *116.*

[41] О *взаимообратимости бытия и единства* см. I 2, 5 и прим. 8. — *116.*

[42] *Судьба в субстанции*, заданная умопостигаемым порядком первоидей (*Халкидий.* Коммент. к «Тимею» 143—144; см. ниже II 9, 142—143; 10, 151—152 и прим. 58) и *сложная* (связанная, детерминированная, в отличие от абсолютной) *необходимость* — термины Тьерри Шартрского, с их помощью обобщающего античные учения об умопостигаемом мире (Глосса на кн. Боэция «О св. Троице» II 21; Чтения на кн. Боэция «О Троице» II 10; Коммент. на Боэция «О Троице» II 60). — *117.*

[43] II 9, 142; 148 — 150. — *117.*

[44] II 9, 149—150 (никаких *истинных форм* вне *бога* нет). — *117.*

[45] Подразумевается: «...не в качестве их механической суммы, а в качестве целого, предполагающего эти необходимые моменты своего развертывания». Ср. II 4, 116 и прим. 29; О предп. I 2, 8; Прост. об уме 6, 90. — *117.*

[46] Здесь тоже видят формулировки Тьерри Шартрского: «Если кто-то отвлечет в уме от *вещи* ее *форму*, останется, надо думать, одна *возможность* (*материя*), неким образом свободная от *форм*» (Коммент. на Боэция «О Троице» II 19); «Аристотель называет *материю нетелесным телом*» (II 27); «Не следует полагать, будто Платон утверждал *совечность материи богу*» (II 25).— *118.*

[47] *Лишенность* — см. *Платон.* Тимей 50e. — *118.*

[48] *Жизненный корень* — см. *Халкидий.* Коммент. к «Тимею» 29—31; 54; ср. «Тимей» 30b — 31b; 34b. — *119.*

[49] «Семенные логосы» *стоиков* развертываются в мир изнутри себя. *Ложка делается через удаление частей* — ср. Прост. об уме I, 62; 5, 86; 10, 127. — *119.*

[50] Ср. *Августин.* Исповедь XII 6: материя — «бесформенное почти *ничто*», созданное богом из *ничего* как материал для сотворения мира; *Иоанн Скот Эриугена.* О раздел. природы II 15. — *120.*

[51] Ср. II 2, 99—100; 8, 139; Прост. об уме 6, 96. Т. е. хотя детерминированность существующего абсолютна, конкретно оно определяется случайными обстоятельствами своего возникновения. — *120.*

[52] I 16, 42. — *121.*

[53] О *судьбе в субстанции* см. II 7, 129 и прим. 42. — *123.*

[54] Изложение, возможно, по Тьерри Шартрскому. Ср. также О предп. II 10, 128 и прим. 44; Прост. об уме 7, 100—102; 8, 112—115. — *124.*

[55] Понимание души как числовой гармонии идет от пифагорейства (Филолай, фр. А 23; В 11 по Дильсу), Платона («Тимей» 35a, 37a) и *платоников* («*самодвижущееся число*» Ксенократа, фр. 60 по Хейнце; *Аристотель.* О душе I 2, 404b 27—30; *Макробий.* Коммент. на «Сон Сципиона» I 14, 19—20) до платонических пифагорейцев средневековья, из которых Николай Кузанский

определенно знал Абеляра (см. «Христ. теология» I 5), Иоанна Солсберийского (см. «О семижды семи» 4). Ср. Прост. об уме 7, 97 и прим. 38. — *124*.

[56] О *форме форм* см. I 23, 70; II 2, 103. — *127*.

[57] См. выше, прим. 37. Мышление есть *абстрагирующее уподобление* — тезис Аристотеля («О душе» III 8) в формулировке Фомы и Бонавентуры. — *128*.

[58] Философское толкование мифа о трех парках было известно средневековью через Халкидия (Коммент. на «Тимея» 144). — *128*.

[59] См. Диал. о становл. 4, 165; Компендий 5. — *129*.

[60] Матф. 10, 19—20. Ср. О предп. II 16, 159 и прим. 57; Об иск. бога 2, 33 и прим. 14; 2, 35 и прим. 17. — *129*.

[61] См. О предп. II 9—10. — *130*.

[62] О *троичности Вселенной* см. II 7, 127; 130. — *130*.

[63] По правилу отсутствия точности, см. I 3, 9; 17, 49; II 1, 95. — *131*.

[64] О *совпадении* частей бесконечного круга см. I 23, 70. — *131*.

[65] Т. е. ввиду совпадения *центра* с *полюсами*, см. 11, 159—161. — *134*.

[66] Согласно гипотезе Аристотеля, что причина раскаленности звезд — их трение о воздух. — *135*.

[67] См. *Платон*. Тимей 38cd; *Макробий*. Коммент. на «Сон Сципиона» I 19, 2. — *136*.

[68] О *четверичной прогрессии* см. О предп. I 3—8 и др. В «Ученом незнании» она упоминается только здесь. — *138*.

[69] Премудр. 11, 21. Ср. Прост. об опытах с весами 1 и прим. 1. — *138*.

[70] «Георгики» 4, 226. — *138*.

[71] III 9, 233 слл., особенно III 10, 239. — *139*.

[72] У *Платона* космос — *живое* тело («Тимей» 30b, 38e), но образа *Земли* как животного у него нет. — *140*.

[73] Ср. *Дионисий Ареопагит*. О небесн. иерархии 15, 2: *огонь* «и ярко пронизывает все и далек от всего, вместе светел и как бы сокрыт, ибо незаметен сам по себе без присутствия материи, в которой являет свое действие». См. Об иск. бога 3, 46. — *141*.

[74] Вариация августиновской «Исповеди» X 6, 9. Ср. также *Плотин*. Эннеады III 2, 3. — *142*.

Книга III

[1] I 5, 13. См. также О предп. I 10, 50 и прим. 38. — *143*.

[2] А максимальный *вид* совпал бы с *минимумом*, и наоборот. Движение верхнего вниз — вместе и движение низшего вверх в круговороте (ср. О предп. I 4, 16 и прим. 16; I 8, 36; I 10, 53 и прим. 40; II 5, 96 и прим. 18—19; II 10, 140—14, 166). — *145*.

[3] См. О предп. II 10, 123; 128; II 13, 137; 138. — *145*.

[4] *Порядок и гармония как число* — см. I 1, 3 и прим. 3; I 5, 13. См. также О предп. I 5, 17 и прим. 18. — *146*.

[5] См. I 3, 10 и прим. 13. — *146*.

[6] См. О предп. II 2, 80—86. — *146*.

[7] См. I 13—17; 21, 64. — *147*.

[8] См. I 5, 13—6, 17. — *148.*

[9] Всетождественность *максимальности* — тема диалогов «О становлении», «О бытии-возможности». — *148.*

[10] Откр. 21, 17. — *151.*

[11] I 24, 80; II 7, 129. — *151.*

[12] Кол. 1, 14—20. — *153.*

[13] I 16, 45; 50; II 4, 116 — 5, 122. — *154.*

[14] Кол. 2, 9—10. — *154.*

[15] См. III 1, 183—187 и прим. 2. — *154.*

[16] Ср. I 25, 84 о бесконечном Термине (римском божестве межи и границы), которому нет *предела*. — *156.*

[17] II 7, 130; 10, 154. — *156.*

[18] См. О богосын. 4, 74—75; Диал. о становл. 4, 165—167.— *157.*

[19] Т. е. *повседневные* критерии бессильны при оценке истинной *полноты* бытия (по правилу несоизмеримости конечного и бесконечного). — *158.*

[20] Тело, названное одним из составляющих *человека* в «Предположениях» (II 14; 16), не упоминается здесь, поскольку речь идет лишь о том, благодаря чему он среди всех живых существ только и оказывается (exsistit) человеком. — *159.*

[21] *Гнев и желание* — две стороны человеческой чувственности (страстности); первый подлежит просветлению в мужество, второе — в любовь (см. *Дионисий Ареопагит.* О бож. именах 4, 25; О церк. иерархии 15, 8; *Фома Аквинский.* Сумма теол. I q. 81 a. 2). — *159.*

[22] Т. е. если не фактически, то по сути. Ср. II, прим. 27. — *159.*

[23] *Посредник* — Христос — см. 1 Тим. 2, 5; 2 Кор. 5, 19; 1 Иоан. 2, 1. — *160.*

[24] Матф. 25, 40. Ср. ниже III 12, 256. — *161.*

[25] См. III, 11. — *161.*

[26] Лук. 24, 25 («пострадать и *войти в славу*»). — *162.*

[27] Иоан. 12, 24—25. *Слова Истины* — т. е. Христа. — *162.*

[28] Ср. Иоан. 3, 14. — *162.*

[29] Т. е. путем знающего *незнания*. — *162.*

[30] Лук. 24, 46. — *165.*

[31] См. Иоан. 10, 17—18 (соединение двух стихов). — *165.*

[32] *Природа человечности* (natura humanitatis) — то же, что *человеческая* природа (humana natura), но в аспекте ее соединения в *Христе* с божественной. — *166.*

[33] О почитании *Христа* у мусульман см. О согл. веры 8, 23; 11, 29—35; 12, 39; 41; 14, 46; 16, 58. — *166.*

[34] Ср. Пс. 18, 2 («*небеса* проповедуют...»); 148, 1; 4. — *168.*

[35] Ср. Евр. 12, 29 («Бог наш есть *огнь* поядающий»). — *169.*

[36] Подразумевается: «...будь оно одушевленным и разумным». Самодеятельными, живыми и разумными выступают зеркала (II 2, 103), картины (II 2, 111), железо (Прост. о мудр. I 16), воск (Прост. об уме 7, 101 слл.) и др. «Претерпевания» геометрических фигур по сути дела тоже предполагают их одушевленность: вне образа ожившей линии, начинающей самопроизвольно осуществлять свои возможности, трудно понять, например, текст I 13, 36. — *169.*

[37] См. кн. II, прим. 27. — *169.*

[38] Традиционный образ: дух относится к разуму, как *свет* к *теплу*; первый доступен только зрячим, второе — и слепым. — *169.*

[39] См. III 6, 152: рациональность — зенит чувства, *горизонт* интеллекта. Ср. Охота за мудр. 32, 85. — *170.*

[40] Ср. Кол. 3, 1—3; 2 Кор. 5, 4. — *170.*

[41] Августиновское понимание *добродетели* как дара свыше.— *170.*

[42] О воскресении тела в его духовной истине см. III 7, 226 слл. — *172.*

[43] Ис. 7, 9 (в переводе Семидесяти толковников). — *173.*

[44] См. I 1, 2—3; 3, 9—10. — *174.*

[45] 1 Кор. 2, 2: «Я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса *Христа*». Восхищенный до третьего неба (2 Кор. 12, 1 слл.), Павел «слышал неизреченные слова»; невыразимость этого откровения толкуется автором как *знающее незнание.* — *174.*

[46] *Путник и обладатель* (ср. 1 Кор. 9, 24) — по Фоме Аквинскому (Сумма теол. III q. 15 a. 10; «Об истине» q. 10 a. 11). — *176.*

[47] *Любовь* как *форма* (существо) *веры* — см. *Фома Аквинский.* Сумма теол. II 2 q. 4 a. 3; Об истине q. 14 a. 5. — *177.*

[48] Духовная *пища* поглощает *питающегося* — см. III 9, 236; Прост. о мудр. I 13. — *181.*

[49] Формула inattingibile inattingibiliter attingitur в ее разных вариантах (I 2, 6; 4, 11; 5, 13; 12, 33; 26, 89; III 11, 245; Прост. о мудр. I 12; О вид. бога 13, 52; Охота за мудр. 12, 31; 26, 74; О вершине созерц. 2) имеет два смысла, смотря по тому, берется ли апофатическая или катафатическая сторона богопознания: а) постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости), б) непостижимое (невыразимо таинственное) постижение. Те же два смысла у выражения docta ignorantia: а) незнание, осознавшее само себя; б) знание, знающее среди незнания и через него. — *184.*

О ПРЕДПОЛОЖЕНИЯХ (DE CONIECTURIS)

Время написания — не позже осени 1444 г., когда умер кардинал Чезарини, которому посвящен трактат. Отсутствие даты, необычное для пунктуального автора, соотносят с явными следами переделок: судя по Прологу, были задуманы три части, налицо две; некоторые математические примеры даны в одних списках иначе, чем в других; отсылки в «Ученом незнании» к «Предположениям» (следовательно, уже писавшимся к 1440 г.) не всегда оправдываются. Заметная особенность работы — полное отсутствие имен и цитат. Материалом служит (аналогично геометрии в «Ученом незнании») предельно упрощенная арифметика в виртуозном символическом применении (единица — первоначало, десятка — десять универсальных категорий, 10^2 — плоскость рационального, 10^3 — объемность чувственного и др.). Как ни в каком другом произведении Николая, здесь сказалась воля к созданию всеобъемлющего метода познания, который устанавливал бы сам себя в чистом движении мысли. Даже в диалоге «Простец об уме» эта самостоятельность мысля-

щего субъекта все-таки смягчена трактовкой ума как образа, чем сделан шаг назад, к миметизму, по сравнению с пониманием причастности как воспроизведения (см. О предп. I 11). «Предположение» — лишь условная передача понятия coniectura (букв. «догадка, прикидка»). Продолжая идею знающего незнания, «конъектура» знаменует преодоление непознаваемости бытия самодеятельной мыслью, проецирующей из своей завершенной цельности предположительные миры, достоверность которых тем выше, чем больше в ней сосредоточенного единства (ср. II 1, 76).

Часть I

[1] Т. е. сама по себе предположительность человеческого знания не *предположение*, а такая же *истина*, как существование абсолютного *единства*. — *188*.

[2] Ср. сходное препоручение *более глубоким умам* в начале большинства сочинений Николая. — *188*.

[3] *Решение* — т. е. сведение предмета к простым началам (элементам), «разрешение», «разложение» его (редукция). См. II 3, 89; 6, 98; 102 и др.; О богосын. 4, 72 и прим. 13. — *188*.

[4] Т. е. отпадение вещей от *единства-равенства-связи* дает *множество* (как разнообразие)-*неравенство-разделение*; возвращаясь к первоначалу, разум упорядочивает их в *множество* (как целое)-*величину-составность*. — *190*.

[5] Ср. Прост. об уме 6, 67; 94; 95; 9, 125. — *190*.

[6] См. *Боэций*. Об устан. арифм. I 2 (здесь, возможно, в передаче Тьерри Шартрского и Экхарта). — *191*.

[7] Имена «единица, двоица (двойка), троица (*тройка*)» и т. д. означают цельную сущность числа (ср. сл. прим.); числительные «один, два, *три*» — охватываемые числом вещи. — *191*.

[8] *Аристотель*. Мет. V 4, 1020b 6—8: «*Сущность* любого числа — то, что́ оно есть единожды; скажем, сущность шести — не три, взятое дважды, а... единожды шесть». — *191*.

[9] См. *Боэций*. Об устан. арифм. I 2. — *191*.

[10] См. изложение пифагорейской арифметики у Аристотеля (Мет. I 5). Ср. *Халкидий*. Коммент. на «Тимея» 35: «*Десять* — завершенное *число*, ...остальное исчисление... — повторение тех же чисел... *Число десятки* пифагорейцы называют первой четверицей, поскольку оно сумма первых четырех чисел». — *191*.

[11] Если $1^2 < 10$, $10^2 = 100$, а $100^2 > 1000$, то алгоритм образования последующих порядков уже единообразен. Ср. ниже, прим. 26. — *192*.

[12] *Универсальное число*, или число универсума, — тысяча. *Повторение ряда из четырех чисел* в трех *десятичных* порядках — $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, $10 + 20 + 30 + 40 = 100$, $100 + 200 + 300 + 400 = 1000$. Необходимость специального объяснения и схемы вызвана непривычностью операций с нулями (переход к «арабской» системе только начинался). — *192*.

[13] См. Об уч. незн. II 6, 123—124. Источником идеи *четырех единств* считают Прокла, который в «Теологии Платона» говорит о «трех *единствах* за пределами тела: единящем, умном и жизненном» (I 3) и о «*четырех единствах*» (I 11). — *192*.

[14] См. II 3, 92; 11, 129; Игра в шар II, 106—109. Ср. *Платон.* Тимей 32b. Правило невозможности точной середины намечено в «Ученом незнании» I 7, 21; 9, 24; 10, 28—29; III 1, 186. — *193.*

[15] О *подобном истине* (правдоподобном) см. II 9, 117; Об уч. незн. II 9, 144. — *193.*

[16] Полнее см. I 8, 36; II 5, 96 и прим. 19; Об уч. незн. II 1, 96; 10, 152; III 1, 187 и прим. 2. — *194.*

[17] Ср. *Макробий.* Коммент. на «Сон Сципиона» I 6, 7—9; «Единое... одновременно мужественно и женственно, четно и нечетно, и само не число, а источник и начало числа» — место, многократно цитируемое Экхартом. — *194.*

[18] См. Об уч. незн. I 11, 32 и прим. 33. — *194.*

[19] См. Об уч. незн. I 3, 9; 5, 13; 17, 47; 18, 52; II 1, 91; 8, 136; III 1, 188; О предп. I 10, 50; Охота за мудр. 26, 79. — *195.*

[20] О бессмертии *ума* см. Прост. об уме 15; Игра в шар II, 93. — *195.*

[21] *Аристотель.* Аналит. вторая II 1, 98b 23. — *195.*

[22] *Теология, неразъяснимая словами* — т. е. апофатическая. *Любой вопрос о нем бессмыслен* — выпад против схоластического метода «*вопросов*». Легко заметить, что Николай предпочитает говорить об «искании, разыскании, исследовании (investigatio, inqvisitio, venatio); *вопросам* у него отводится низшая сфера вещей, ср. I 6, 23 слл. — *195.*

[23] *Общеупотребительные выражения* рассудка — ср. I 8, 35; Об уч. незн. I 24, 76; Прост. об уме 2, 64. — *199.*

[24] О *месте разума* см. II 13, 134—136. Ср. *Иоанн Скот Эриугена.* О раздел. природы III 4: «И когда [ум] это совершает, он непрестанно пребывает в себе; и когда *движется, стоит*; и когда *стоит, движется*: его стояние подвижно и его движение постоянно». — *199.*

[25] *Корень словесных терминов* — ср. Об уч. незн. III 11, 247; Диал. о становл. 4, 165; Компендий 3. — *199.*

[26] Ср. *Августин.* О граде Божием XX 7: «Апостол... *тысячью* лет назвал... полноту времен... Десять, взятые десять раз, дают сто; получается фигура квадратная, но плоская; чтобы она получила высоту и сделалась полной, сто умножается снова на десять и получается *тысяча*». — *202.*

[27] Так, *единство* возвышается над *временем*; теорема верна и сейчас, и в любое *время*; впечатление соответствует или существующему сейчас, или бывшему, или, возможно, будущему; осязать что-то можно только сейчас. — *203.*

[28] См. II 4, 92; Об уч. незн. I 20, 60. — *203.*

[29] См. I 2, 8; Прост. об уме 6, 90; 15, 158. — *205.*

[30] I 4 слл. К *единству и инаковости* как имени Вселенной — см. *Платон.* «Тимей» 35ab. — *206.*

[31] *Формирующий* (formalis) — термин схоластики, где *форма* (аристотелевский эйдос) — начало бытия и истина вещи. — *206.*

[32] Данная *фигура* и *фигура* универсума (I 13, 65) в ряде списков раскрашены по приложенным указаниям автора: «Эта *пирамида* должна иметь окраску *света*, другая — *тьмы*»; «высшая область должна иметь окраску *света*, низшая — *тьмы*, средняя — среднюю, причем все постепенно, чтобы верхний ма-

лый круг был самого ясного *света*, а нижний — соответственно самой плотной *тьмы*». — *207.*

[33] См. Об уч. незн. II 2, 100 и прим. 10. — *207.*

[34] Учение о трех тройных *порядках* видимого и невидимого миров восходит к Дионисию (О неб. иерархии 6, 2; 7—9; О церк. иерархии 1, 2). — *207.*

[35] См. *Аристотель.* Мет. V 3, 1014а 30—31. — *208.*

[36] Ср. *Экхарт.* Толк. на Еванг. от Иоан. 63: «Низшее существует более благородным и совершенным образом на более высокой ступени своего сущностного порядка». — *209.*

[37] См. II 4, 90 — 6, 105. — *209.*

[38] В абстракции *рассудка* число можно увеличивать до *бесконечности* (см. I 10, 52), однако в действительности (актуально) для этого нужно было бы располагать актуальной бесконечностью времени. Ср. Об уч. незн. I 5, 13—14; Охота за мудр. 26, 79. — *210.*

[39] См. Прост. об опытах с весами 177—178. — *210.*

[40] Т. е. не понимающие, что сияние истины есть вместе ее погружение во тьму, и наоборот. О круговороте *восхождения и нисхождения* см. I 4, 16 и прим. 16. — *212.*

[41] См. О сокр. боге 3. — *213.*

[42] См. Об уч. незн. II 2, 102—103; 3, 108; 110; О даре Отца светов 2, 98. — *213.*

[43] К понятию *скопления* (стечения) см. Беседа 121: «Весь этот мир стекается при порождении своих чад, как все родители и предки стекаются при порождении каждого сына... Небо, земля, воздух, огонь и все существующее стекается для участия во всем». — *213.*

[44] *Но как чувство... способом* — итог глав 5—8. — *214.*

[45] По правилу о необходимости минимум двух промежуточных звеньев для опосредования противоположностей, ср. I 4, 13 и прим. 14. — *215.*

[46] Об уч. незн. I 4, 11; 17, 49. — *215.*

[47] Т. е. *приобщение к первоединому* есть воспроизведение его способности порождать из себя упорядоченные подчиненные миры. Ср. Прост. об уме 4; Охота за мудр. 27—29. — *216.*

[48] О *небе* как объемлющей цельности см. Диал. о становл. 5. — *216.*

[49] К понятию *соразмерения* см. Прост. об опытах с весами 168. В каждом *мире* есть все «*числа*» от 1 до 1000, но в разных масштабах: так, *единица* чувственного мира в десять раз *грубее* единства души, в сто раз *грубее* единства разума и в тысячу — первоединства. Сложное *соразмерение* «с различением» (изменением алгоритма) см. ниже I 13, 69 и прим. 52—53. — *218.*

[50] Ср. Охота за мудр. 30, 89 (со ссылкой на Дионисия). — *220.*

[51] Ср. II 2, 86; 5, 95; 10, 124. — *220.*

[52] *Десятка* в каждом *мире* — это его высший круг, соприкасающийся вверху с бóльшим кругом и являющийся вторым членом *ряда*, идущего каждый раз от единицы (соответствующего масштаба). — *220.*

[53] Т. е. не соприкасающихся вверху с бóльшим кругом и потому не могущих быть вторыми членами ряда, идущего от единицы. — *220.*

Часть II

[1] О *модусах единства* (бытия) см. II 9, 117—119 и прим. 36. — *221*.

[2] *Инаковость* охватывает и отпадение *вещей* от перво*единства* и, как следствие, их отличие друг от друга. — *222*.

[3] См. О вид. бога 6. — *222*.

[4] *Другое* в математике противостоит *единому* — ср. *Аристотель*. Мет. XIII 6, 1080a 30—35. — *223*.

[5] *Без учителя* — ср. *Платон*. Менон 82a слл. — *224*.

[6] Ср. Охота за мудр. 4, 9. — *224*.

[7] См. I 10, 50 и прим. 38. — *226*.

[8] В трактате «О геометрических преобразованиях». — *226*.

[9] *Понятия души* — так Боэций передал термин *Евклида* koinai ennoiai, «аксиомы». — *226*.

[10] См. I 3, 10 слл. и прим. 10—14. — *227*.

[11] Ср. *Эймерих де Кампо*. Фрагмент Colliget... в библиотеке Николая (Cod. Cus. 106, f. 234r): «Отношение девятки к восьми, как явствует при их разрешении, подобно отношению числа три, от умножения которого на себя получается девятка, к числу два, которое при умножении на себя дает четверку, половину восьмерки. Здесь причина того, что между 9 и 8 нельзя найти общее среднее, равноотстоящее от обоих. Поэтому... если из музыкальной пропорции 9 и 8 получается тон, то равноудаленный от обоих тонов *полутон* получиться не может». — *228*.

[12] Поскольку *единство* — начало и познания, и бытия вещей. — *228*.

[13] Ср. I 13, 67 и прим. 51. — *229*.

[14] В «Ученом незнании» (II 6, 124) на месте *самого узкого вида* стоит частное, или единичное. — *230*.

[15] В *пятом климате*, проходившем через Родос, помещался Рим. — *231*.

[16] О *мире* как *речи* см. Об уч. незн. II 10, 153. Ср. *Платон*. Теэтет 201e слл. — *235*.

[17] *Бесконечность совпадает с единством* — см. Об уч. незн. I 22, 68; II 3, 105; О предп. II 7, 106; 14, 144. — *235*.

[18] Некоторые читают «нисходит». — *235*.

[19] Некоторые читают «восходит». В круговороте восхождения-нисхождения высшее, универсальное, — оно же и низшее как наиболее нуждающееся в существовании; низшее, чувственное, — оно же и высшее как реально существующее. См. I 4, 16 и прим. 16; 8, 36; 10, 53 и прим. 40; II 7, 107; 110; Об уч. незн. III 1, 187 и прим. 2. — *235*.

[20] См. I 6, 25; 11, 58—60 и прим. 47. — *236*.

[21] *Приобщается в четверице* — см. I 3, 11; 11, 58—60; II 6, 101—103; Об уч. незн. II 6, 123; 12, 172. — *236*.

[22] См. Об уч. незн. I 24, 74; Прост. об уме 2, 67. — *237*.

[22a] Homo — «*человек*» — возводится к humus — «почва, *земля*». — *237*.

[23] От Псевдо-Аристотеля («О цветах» 1) до Нового времени основные *цвета* привязывались к четырем «*элементам*». Так, Л.-Б. Альберти («О живописи» 1), называя смешанные цвета «почти бесконечными», «настоящими родами» цветов еще считает огненный (красный), воздушный (голубой), водный (зеленый) и земляной (пепельный). — *238*.

[24] I 4, 12—16; 11, 58—59 и прим. 47; II 6, 98. — *239.*

[25] Примечание автора: «Заметь! Поскольку *цвет* — объект видения, *зрение* наслаждается, видя разные *цвета* в *единстве*: тогда объект постигается им непосредственнее, ведь цвет — его объект, а в одном частном цвете видение не достигает всего, что может достичь. Оно поэтому больше достигает в *единстве* многих *цветов*, и это *единство* ему *прекрасно* и приятно. Так же слух и прочее». — *239.*

[26] См. II 5, 96 и прим. 17. — *240.*

[27] Термин Дионисия (О бож. именах 2, 3; Письмо 2). — *240.*

[28] Ср. выше прим. 19. — *241.*

[29] См. Об уч. незн. I, прим. 3. — *241.*

[30] См. *Аристотель.* О возникн. и уничт. 1, 318а 23. — *242.*

[31] По принципу круговорота — см. выше, прим. 19. — *243.*

[32] См. ниже II 8, 114—116; Компендий 6. — *243.*

[33] См. *Аристотель.* Мет. IV 3, 1005b 6—10. — *243.*

[34] Как в силу взаимопроникновения полярных качеств (фигура «П»), так и по принципу «каждое в каждом» (Об уч. незн. II 5). — *244.*

[35] Ср. Об уч. незн. II 9, 144. — *246.*

[36] О *модусах бытия* см. II 1, 71 и прим. 1, а также Об уч. незн. II 7, 129 — 8, 132; Прост. об уме 7, 97; 9, 125; Игра в шар II 118; Берилл 23, 36—37; Компендий 1, 1. — *246.*

[37] *Актуальность* вещественного мира отличается от божественной тем, что могла или может быть другой (ср. Об уч. незн. II 8, 137 и прим. 51), тогда как бог заранее уже есть все, что может быть. — *246.*

[38] *Модусы длительности* — см. Об уч. незн. I 21, 63; Диалог о становлении 2, 154 — 156; О вид. бога 10, 41; Игра в шар II 88. — *247.*

[39] 1) Интеллектуальная необходимость (абсолютное единство), 2) вторая интеллектуальная необходимость (обязательные следствия из бытия первоистины), 3) интеллектуальная действительность (первопонятия), 4) интеллектуальная возможность — она же рациональная необходимость, 5) вторая рациональная необходимость (необходимость логического вытекания), 6) рациональная действительность, 7) рациональная возможность — она же чувственная необходимость, 8) вторая чувственная необходимость, 9) чувственная действительность, 10) чувственная возможность. — *247.*

[40] См. *Аристотель.* О душе II 9, 421а 25. — *248.*

[41] *Дух возвращается к себе* — ср. II 16, 159. — *248.*

[42] См. I 13, 67 и прим. 49. — *249.*

[43] Ср. *Исидор Севильский.* Этимологии XI 1, 12: «Не душа, а высшая часть души называется умом (mens), как бы ее *голова* или *глаз*». — *250.*

[44] *Дух в артериях* — см. II 14, 142; Прост. об уме 7, 100 — 102; 8, 112—115. Ср. *Иоанн Солсберийский.* О семижды семи 4: «В первой части головы, в так называемой ячейке воображения, есть некий более тонкий и подвижный *дух* (spiritus), чем тот, который разлит по *артериям*. Когда душа применяет его своим орудием, она в отсутствие вещи схватывает форму в материи. Эта сила души именуется воображением... В средней части головы, в ячейке, именуемой интеллектуальной душой (intellectualis anima), простой и неизменной, душа сосредоточивается

в собственной неизменности и... рассматривает формы вещей вне материи...»; *Тьерри Шартрский.* Коммент. на кн. Боэция «О Троице» II 4 сл.: «В средней части головы, в ячейке рассудка (ratio), есть некий чрезвычайно тонкий *дух*, эфирный свет. Когда душа пользуется как инструментом этим духом, она... облегчается, делаясь настолько тонкой, что отличает одно состояние от другого, [т. е. форму вне вещи от формы в вещи]». — *251.*

45 О невозможности *ровной середины* см. I 4, 13 и прим. 14. — *252.*

46 См. Об уч. незн. II 1, 94 и прим. 4; Игра в шар I, 48. — *253.*

47 См. I 6, 25 и прим. 24. Ср. Об уч. незн. I 20, 61; II 9, 150. — *255.*

48 О *неизобразимости интеллектуального числа* см. Прост. о мудр. I 6; Прост. об уме 12, 143; О богосын. 4, 72. — *256.*

49 *Интеллектибельное* — неоплатоническое «умопостигаемое», вершина понимаемого умом; *интеллигибельное* — «умное», присущее энергиям ума. Ср. Прост. об уме 14, 151; Берилл 4, 5; Апол. уч. незн. 7; 20. — *257.*

50 См. ч. I, прим. 49. — *257.*

51 Ср. Прост. об уме 5, 82; О вид. бога 2, 33; Компендий 4, 8. — *258.*

52 *Органические ручейки* — ср. выше 10, 128 и прим. 44.— *259.*

53 О совпадении единства с *бесконечностью* см. II 5, 96 и прим. 17; с *бытием* — Об уч. незн. I 2, 5 и прим. 8. — *260.*

54 О *триединстве начала* см. I 1, 6; Об уч. незн. I 7 слл. — *260.*

55 О вещах как *числах* см. Об уч. незн. I 11, 32; III 1, 187—188. — *265.*

56 Ср. Об уч. незн. III 3, 197; 8, 230. — *265.*

57 *Подобное истине* — см. ч. I, прим. 15. *Стучатся* — см. Лук. 11, 9; ср. Об уч. незн. II 10, 153 и прим. 60. — *267.*

58 О *сочетании стремлений* см. выше 7, 110. — *268.*

59 *Интеллект* (ум) *нетленен* — см. Прост. об уме 15. — *269.*

60 Ср. I 4, 15 и прим. 15. — *270.*

61 *Ступени опосредования* — см. I 4, 13 и прим. 14. — *270.*

62 См. I 11, 54—55; Об уч. незн. I 15, 40. — *272.*

63 О *даре* достоверного познания см. Прост. о мудр. II 31 и прим. 3. — *272.*

64 Ср. 14, 143; О богосын. 2, 56 слл.; О вид. бога 6. — *274.*

65 К понятию *переносного смысла* (transsumptio) см. I 8, 35; II 6, 103; Об уч. незн. I 2, 8; I 19; 21; 23. — *275.*

66 К понятию *света* в отношении *чувственных искусств* см., напр., Прост. об уме 2, 63. — *277.*

67 В *надежнейшей середине* — см. наставления Фаэтону у Овидия («Метаморфозы» II 137). — *279.*

МАЛЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ 1445—1447 гг.

Точная дата возникновения диалога «О сокрытом боге» не указана. Обращенный к неизвестному адресату трактат «Об искании бога» составлен в Майнце на тему беседы, прочитанной там же 6.1.1445 г. Работа «О богосыновстве», относящаяся к июлю

1445 г., имеет посвящение канонику мюнстерского монастыря, настоятелем которого был автор. После эссе «О даре Отца светов», написанного, по-видимому, там же для епископа Салонского Герарда, по времени следует небольшой историософский трактат «Предположение о последних днях» (30.8.1446, Майнц), который мы опускаем (§ 123—140). Диалог «О становлении», или «О бытии» (genesis — латинское название Моисеевой книги Бытия), имеющий альтернативное заглавие «О тождестве», закончен 2 марта 1447 г. По форме (комментарий на определенный текст) и структуре примыкая к другим произведениям этого периода, по теме и приемам (философское осмысление обиходного понятия) диалог «О становлении» предвосхищает такие работы последних лет, как «О не-ином».

О сокрытом боге (De deo abscondito)

[1] Ср. Об уч. незн. II 2, 98 слл.; О предп. I 11, 56; О даре Отца светов 2, 98. *Истина* отождествляется с подлинным бытием, знать которое равносильно пребыванию в нем. — *283.*

[2] О *единстве истины* см. Об уч. незн. I 3—5; 12, 63. — *284.*

[3] *Бог, ничто* и *нечто* — см. Об уч. незн. II 2, 100. — *285.*

[4] См. Об уч. незн. III 11, 247; О предп. I 6, 25; О богосын. 4, 77. — *286.*

[5] См. О предп. I 5, 21; 6, 22 слл. — *286.*

[6] *Бытие* как *начало небытия* — ср. Об уч. незн. I 17, 47; 49. — *286.*

[7] Об именовании *бога* через *совершенства* см. Об уч. незн. I 24, 79. — *287.*

Об искании бога (De quaerendo deum)

[1] *Восхищен на третье небо* — см. 2 Кор. 3, 18; *речь в Ареопаге* — Деян. 17, 18—29. — *288.*

[2] В слове theos (*бог*) с античности усматривали корни theō — «бежать, течь» (от бога «проистекает благо», *Климент Александрийский.* Строматы IV 23), thesis — «уложение» (от бога порядок, там же I 29), theaomai — «видеть» (бог всевидящ, *Ириней Лионский.* Против ересей IV 38, 3), theoreō — «созерцать» (*Евсевий Кесарийский.* Евангельские приуготовления V 3, со ссылкой на «древних»), что в свою очередь разлагалось на theō — «бежать» — и horaō — «видеть» (*Дионисий Ареопагит.* О бож. именах 12, 2). — *289.*

[3] Ср. О предп. II 14, 141—142; Прост. об уме 8, 112—114. — *289.*

[4] Ср. начальную формулу платоновских «разысканий»: считаем ли мы, что N *есть нечто*? (ср. «Федон» 64с; «Гиппий больший» 287 cd). — *290.*

[5] Ср. Об уч. незн. II 13, 180. — *291.*

[6] *Общее чувство* — см. *Аристотель.* О душе III 2, 426b 12—29; О памяти и воспоминании 1, 450a 10—12; О частях животных IV 10, 686a 31 и др. — *291.*

[7] *Несмешанность* ума — см. *Аристотель.* О душе III 4, 429a 16—29. — *291.*

[8] *Енгедский виноград, кипрское вино* — см. Песнь песн. 1, 13. *Аттический мед* — *Плиний.* Естеств. история XXI 10, 31; *Овидий.* Тристии V 4, 30. — *293.*

[9] *Жизненный корень* — ср. Об уч. незн. II 8, 133 и прим. 48. — *294*.

[10] Ср. О предп. I 10, 46 и прим. 36. — *294*.

[11] См. Пс. 47, 11: «Как имя Твое, так и хвала Твоя до *концов земли*» (*земля* толкуется как человеческая *природа*). Ср. Охота за мудр. 18—20. — *294*.

[12] См. выше 1, 18: первая часть вопроса — где искать, вторая — как найти. — *294*.

[13] *Августин*. О Троице X 1, 1: «*Совершенно неизвестную* вещь любить никто никогда не может». Ср. Прост. о мудр. I 15. — *295*.

[14] *Дух отца* — см. Об уч. незн. II 10, 153 и прим. 60. — *295*.

[15] *Аристотель*. О душе II 7, 418а 29 — b 3. См. О предп. II 16, 161. — *295*.

[16] См. *Экхарт*. Толк. на Еванг. от Иоан. 192: «Всякая вещь познается *в своем начале*». — *295*.

[17] Ср. Деян. 17, 28. См. также выше 2, 33 и прим. 14. — *296*.

[18] См. О даре Отца светов 1, 92 и прим. 3. — *298*.

[19] Ср. выше 2, 33; О предп. II 16, 159. — *300*.

[20] См. Об уч. незн. II 13, 177 и прим. 73. — *301*.

[21] О *вере* как начале знания см. Об уч. незн. III 11. — *302*.

О богосыновстве (De filiatione dei)

[1] Иоан. 1, 12. — *304*.

[2] *Достоверная способность... от бога* — 2 Кор. 3, 4—5. Ср. О предп. II 16, 168; Прост. о мудр. II 31 и прим. 3. — *304*.

[3] *Путник* — см. Об уч. незн. III 11, 248 и прим. 49. — *305*.

[4] Ср. 3, 64: *обожение* примиряет *человека* с его *миром*. — *305*.

[5] См. Рим. 8, 15; Гал. 4, 5; Ефес. 1, 5. — *305*.

[6] Ефес. 4, 11—15 («придем... *в мужа совершенного*, в меру полного возраста Христова, дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения»). — *306*.

[7] Гал. 4, 1; 2 Тим. 2, 12. — *306*.

[8] Матф. 13, 52. — *307*.

[9] Ср. Прост. о мудр. I 10; Игра в шар II, 73; Охота за мудр. 1. — *308*.

[10] Об *истине* как цели *интеллекта* см. О предп. II 16, 167.— *309*.

[11] Т. е. познание бога есть достижение интеллектом своей самодовлеющей полноты. Ср. с концепцией причастности как воспроизведения, О предп. I 11, 58—59. См. также ниже 3, 67; 69. — *310*.

[12] *Зеркала* вмещают друг друга не непосредственно, а через *истину* своей зеркальности. Ср. Об уч. незн. II 5, 117—122. — *311*.

[13] *Разрешение* (ср. ниже 5, 81—82 и прим. 16; О предп. I Пролог, 4 и прим. 3) — сведе́ние вещи к «простоте» ее первоначал (онтологическая редукция). См. *Боэций*. О разл. предметах 1; *Иоанн Скот Эриугена*. О раздел. природы II 1. — *313*.

[14] Ср. О предп. II 1, 71 и прим. 1 и др. — *315*.

[15] *Абсолютизацию* здесь следует отличать от абстракции. Ср. Об уч. незн. II 6, 125—126 и прим. 37. — *316.*

[16] Первый шаг *разрешения* — проследить единство определенной сущности (например, *силы*) за множеством проявлений. Второй — понять, что среди проявлений вплоть до высшего нет ни одного совершенно простого, без того или иного «*модуса*». Третий — увидеть, что сама прослеживаемая нами сущность есть поэтому тоже лишь модус, за которым стоит никак не определимое *единое* универсума. Сходное *разрешение* см. О даре Отца светов 5, 115—118. — *317.*

[17] Матф. 13, Марк 4, Лук. 8. — *317.*

[18] См. Об уч. незн. III 11, 247; Прост. о мудр. II 31 и др. — *318.*

[19] К понятию *охоты* см. О предп. II 10, 126; Охота за мудр. 1; 85; Об иск. бога 1. Venari часто переводится у нас как «улавливать», «искать». — *319.*

[20] *Аристотель.* Аналит. вторая II 1, 89 b 23—24. — *320.*

О даре Отца светов (De dato patris luminum)

[1] Иак. 1, 17. Превосходную степень *наилучшее* Николай понимает в смысле максимума. Следующий ст. — 18 («... у Которого нет изменения и ни тени превратности») разбирается в гл. 1—3, а ст. 19 («По воле родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его творения») — в гл. 4. — *321.*

[2] Ср. *Аристотель.* Мет. II 1, начало. См. также Прост. о мудр. II 28 слл. — *321.*

[3] Кн. Премудр. Соломона, откуда эти слова (6, 13), приписывается *Филону* Александрийскому. Ср. Апол. уч. незн. 4. — *321.*

[4] *Как взор совы* — см. Об уч. незн. I 1, 4 и прим. 6. — *322.*

[5] Ср. О предп. I 12, 61; II 13, 137; 16, 167; О богосын 3, 62. — *323.*

[6] О монотеизме *язычников* см. Об уч. незн. I 25, 84. — *323.*

[7] Иак. 1, 5 (о прошении мудрости у бога). — *324.*

[8] Ср. ниже 2, 102; 3, 106; Об уч. незн. II 2, 104. — *324.*

[9] *Изливающее себя* — определение блага в традиционной метафизике. — *324.*

[10] См. Об уч. незн. II 2—3. — *325.*

[11] *Ни для чего не другое* — ср. Диал. о становл. 1. — *326.*

[12] *Изречение Гермеса Трисмегиста* — см. Об уч. незн. I 24, 75; мнение *Платона* — «Тимей» 92 с. — *327.*

[13] Об уч. незн. I 4; 16; О предп. I 5, 21; О богосын. 6, 84. — *329.*

[14] Ср. Об уч. незн. I 2, 6 и прим. 11; О предп. I 11, 59 и прим. 47. — *329.*

[15] См. выше прим. 1. — *330.*

[16] 2, 97 слл. (о том, что в своем *начатке творение* есть творец). — *330.*

[17] Ср. Об уч. незн. I 22, 68. — *331.*

[18] *Аристотель.* Мет. VII 9, 1034a 34; О душе II 1, 412b 27. — *331.*

[19] Премудр. 1, 7 в переводе Семидесяти толковников. — *332.*

[20] См. О богосын. 1, 52 слл. — *332.*

[21] Об интеллигенциях как *простых числах* см. О предп. I 4, 14; 6, 22. *Почему и называется человеческой* — II 6, 101 и прим. 22[а]. — *332*.

[22] См. 1, 96 и прим. 7. — *334*.

[23] Об *Иисусе* как *восполнении* всех *недостатков* людей см. Об уч. незн. III 6, 218—219. — *335*.

Диалог о становлении (Dialogus de Genesi)

[1] Подразумевается: «и в силу этого общего свойства *предел* и *начало* совпадают». *Потоки и озера* — ср. Предп. II 5, 96. — *336*.

[2] Пс. 101, 26—28; Евр. 1, 10—12. — *336*.

[3] См. *Аристотель*. О возникн. и уничт. II 10, 336а 27. — *336*.

[4] См. 1 Кор. 12, 11. — *337*.

[5] См. примечание Николая к тому месту комментариев Прокла на «Парменид» (139 D и 140 B), где говорится об абсолютности *единого* и вторичности *тождества*: «*Единое* запредельно *тождеству*». — *337*.

[6] Фраза имеет два смысла: а) все возникает лишь в обращении к *тому же*; б) все, обращающееся к *тому же* в стремлении уподобиться ему, тем самым обнаруживает себя как *не то же*. — *340*.

[7] *Не-сущее* в смысле пустого отсутствия, становясь *тем же*, приобретает определенную сущность. Ср. Об уч. незн. II 2, 100 слл. — *340*.

[8] Т. е. вещи подчеркивают свою множественность именно тем, что каждая стремится утвердиться в *том же*. — *341*.

[9] О предп. II 16, 168 и др. — *343*.

[10] Аристотель о *вечности мира* — Физ. VIII 1, 251b 28 — 252а 1; *платоники* — см. «Тимей» 28 bc (возможно, в передаче Августина, см. «О граде Божием» X 31; XI 4). — *343*.

[11] *Задняя его* — см. Исх. 20, 4; 33, 23. *Не имеют продолжительности* — Быт. 1, 1. — *345*.

[12] См. *Иероним Стридонский*. Книга еврейских вопросов к Бытию (PL 23, 995 A). — *345*.

[13] Ср. *Экхарт*. Толк. на кн. Бытия II 1(«...*буквальный* смысл *поверхности*»). — *345*.

[14] Пс. 32, 6. — *346*.

[15] Т. е. пустое отсутствие *слова* превращается в выразительное *молчание*. Ср. выше 1, 149 и прим. 7. — 348.

[16] См. Компендий 5. — *348*.

[17] Об *имени Иегова* как заключающем *всякое звучание* см. *Иероним Стридонский*. Толк. на кн. прор. Иезекииля II 6; IX 28; *Маймонид*. Путеводитель колеблющихся I 60—62. — *349*.

[18] См. Иезек. 28, 12. — *350*.

[19] См. О сокр. боге 4; Прост. об уме 2, 58 слл. — *351*.

[20] Быт. 2, 19—20. — *351*.

[21] *Велик и высок* — см. Пс. 98, 2; *величию его нет конца* — Пс. 144, 3. — *351*.

[22] О богосын. 1, 53; ср. Об уч. незн. III 11, 244. — *353*.

[23] *Пророк говорит* — см. выше, прим. 14. *Имя Иегова* — выше, 4, 168 и прим. 17. — *353*.

[24] *Наилучшее даяние* — см. О даре Отца светов, 91 слл. — *353.*

[25] Быт. 2, 7. — *354.*

[26] О предп. I 12, 63; О даре Отца светов 5, 113. — *355.*

[27] См. Пс. 148, 1—2. — *356.*

КНИГИ ПРОСТЕЦА

Первый диалог написан в Риети за один день — 15.7.1450, второй — в камальдулейском монастыре г. Фабриано 7—8 августа, третий — там же к 23 августа, четвертый — 13—14 сентября. Готовясь к назначению (24.9.1450) «легатом по всей Германии», кардинал, возможно, обращался здесь к хорошо знакомой ему немецкой монастырской и университетской среде; образ «простеца», поднимающегося над следованием авторитету и книжной ученостью к непосредственной достоверности в жизни и познании, был известен в немецкой мистике.

«Простец о мудрости» II имеет альтернативное название «О понятиях» («О представлениях»). Мы опускаем предшествующий «Простецу об уме» — перечень глав с их оглавлениями (§ 47—50), поскольку они повторяются в тексте.

Переводы двух первых (З. А. Тажуризина) и третьего (А. Ф. Лосев, 1937) диалогов сверены Ю. А. Шичалиным.

Простец о мудрости I (Idiota de sapientia I)

[1] 1 Кор. 3, 19; 8, 1—2 («*знание мира* сего... надмевает»). — *361.*

[2] *Занятия* — т. е. книжная наука в отличие от той, которая «пишется в душе обучающегося» (*Платон*. Федр 275с — 276е). — *361.*

[3] Пс. 123, 7. — *361.*

[4] См. Платон («Федр» 248bc) о «мнимом пропитании» обманутых душ. — *361.*

[5] См. О богосын., прим. 6. — *362.*

[6] См. Притч. 1, 20 («Премудрость возглашает *на улице*, на площадях возвышает голос свой...») в соединении с Премудр. 9, 17. — *362.*

[7] Ср. *Платон*. Апол. Сократа 21d («но он думает, что знает, не зная, а я, раз не знаю, так и не думаю; вот я и оказываюсь чуть-чуть мудрее его, поскольку не думаю, что знаю, чего не знаю»). См. также 1 Кор. 8, 2. — *362.*

[8] Ср. Об уч. незн. I 1, 4. — *362.*

[9] См. *Платон*. Парменид 144а («если есть единое, обязательно есть и число»); *Аристотель*. Мет. IX 1, 1052b 21 («единое есть начало числа»); *Прокл*. Коммент. к «Тимею» III 2 («единое... корень и очаг числа»). Ср. также О предп. I 5, 17 и прим. 17. — *363.*

[10] *Петит* — старая кельтская мера объема, $^1/_6$ литра. — *363.*

[11] *Простое* (sim-plex) следует понимать в связи с развертыванием (ex-plicatio) и свертыванием (com-plicatio), а также размножением (multi-plicatio) единства. *Простое прежде сложного* — см. *Платон*. Федон 78с; *Аристотель*. Мет. V 6; *Прокл*. — *364.*

[12] О формуле inattingibile inattingibiliter attingitur см. Об уч. незн. III, 263, прим. 49. — *364.*

[13] Используется родство слов sapere — *«вкушение»* — и sapientia — «*мудрость*». — *366.*

[14] *Струящийся* (multiplicans) — ср. выше, прим. 11. *Бег* — см. Об иск. бога 1, 31. *Поспешили навстречу ей самой* — см. Об уч. незн. III 12, 258. — *366.*

[15] О *вкусе мудрости* как предощущении цельности см. *Платон.* Парменид 137d, 145ab, 153c, 165b. — *367.*

[16] См. *Платон.* Государство VII 533d. — *368.*

[17] Об одновременности воссияния божества и порыва влечения к нему см. *Прокл.* Первоосновы теологии 71. — *369.*

[18] *Мудрость* (sapientia) отождествляется здесь с Христом.— *369.*

[19] 1 Кор. 13, 2. — *370.*

[20] Матф. 19, 21. — *370.*

[21] Перечисление *плодов духа* по Гал. 5, 22. — *371.*

[22] См. О даре Отца светов 2, 98 и прим. 10. — *371.*

[23] Совпадение *единства* и бытия — см. Об уч. незн. I 8, 22. — *371.*

[24] См. Об уч. незн. I 16. — *372.*

[25] Ср. О вид. бога 6: как взгляд на портрете обращен к любому зрителю, так форма форм творит множество вещей, оставаясь единой. — *373.*

[26] *Сила в единстве* — см. О предп. II 5, 96 и прим. 17; *формальное бытие* — там же I, прим. 31. — *373.*

[27] См. Об уч. незн. I, прим. 11; О предп. I 11, 59 и прим. 47. — *373.*

Простец о мудрости II (Idiota de sapientia II)

[1] Т. е. в понятии о боге бог уже присутствует в качестве самого этого понятия, поскольку к сущности понятия относится объединение, возможное лишь в свете божественного единства. — *375.*

[2] См. О предп. I 5, 20. — *376.*

[3] Или: «достоверная способность». Ср. О богосын. 1, 53 и прим. 2. — *377.*

[4] Т. е. развернуть понятие *того же самого.* См. о нем Диал. о станов. — *379.*

[5] *Теология ... в круге* — см. Об уч. незн. I 21, 66. — *379.*

[6] Сходная редукция на примере числа — Об уч. незн. I 4, 11. — *382.*

Простец об уме (Idiota de mente)

[1] Anima — «*душа*» — понимается в связи с animal — «живое существо». Ср. ниже 1, 57. — *385.*

[2] *Т. Аттилий Красс* — по-видимому, Т. Отацилий, см. *Ливий* XXII 9—10; *Цицерон.* О природе богов II 61. — *387.*

[3] О проявлении единой *способности* ума (интеллекта) на разных ступенях рассудка и чувства см. ниже 7, 100; 11, 141; О предп. II 16, 157 слл. — *389.*

[4] См. Об уч. незн. I 7, 21. — *390.*

[5] Т. е. в своем чистом существе. См. Об уч. незн. II, прим. 27. — *391.*

[6] О наслаждении дискурсией рассудка см. О предп. II 1, 77. — *393*.

[7] Противопоставляемое *логике богословие* берется в античном смысле исследования первых причин. — *394*.

[8] Об этих же *школах* и их объединении см. Об уч. незн. II 9. — *394*.

[9] См. Об уч. незн. I 20, 61; II 9, 148 слл. — *395*.

[10] *Сказанное у Трисмегиста* — см. Об уч. незн. I 24, 75 и прим. 64. — *395*.

[11] *Философы имели в виду* одно и то же — см. О богосын. 5, 83. — *396*.

[12] Ко всей гл. см. О предп. I 11; Охота за мудр. 23, 27—29. — *397*.

[13] В «Компендии» (1464) *бесконечный ум* назван формирующим, человеческий — информирующим. — *397*.

[14] О причастности как *воспроизведении* см. О предп. I 11, 59—60 и прим. 47. — *397*.

[15] Т. е. *точка* со своей *силой* — в божественном *уме*, *подобная силе точки способность* — в человеческом, и т. д. Ср. Об уч. незн. II 3, 105—108, где выступает только ряд бытийных единств без параллельных уподобительных. — *398*.

[16] Аналит. вторая II 19, 99b 20; Мет. I 9, 992b 33; О душе III 4, 429a 27. — *399*.

[17] См. Федр 249b; Менон 80d слл.; Федон 72e и др. — *399*.

[18] См. Госуд. VII 523c слл., IX 602c слл. — *400*.

[19] См. Об уч. незн. II, прим. 27. — *401*.

[20] См. I Иоан. 3, 9. — *401*.

[21] См. Апол. уч. незн. 21. — *402*.

[22] Т. е. количества зеркальности. Ср. Об уч. незн. I, прим. 16. — *403*.

[23] Ср. выше 2, 63; 5, 86—87; О предп. I 6, 25. — *404*.

[24] См. Об уч. незн. I, прим. 3. — *405*.

[25] *Отношение полутона* — см. О предп. II 2, 83 и прим. 11. — *406*.

[26] Т. е. мир дан человеку как цельность, которую подразделяет и упорядочивает он сам. — *407*.

[27] Т. е. относит к одному разные вещи. — *407*.

[28] См. ниже 15, 157: число — модус деятельности ума. — *407*.

[29] Т. е., прежде чем понять *число* в вещах, *ум* должен сначала породить его в себе. Ср. выше 6, 93 и прим. 26. — *407*.

[30] О *вещах* как мыслях бога см. Об уч. незн. II 3, 108. — *407*.

[31] *Пифагорейцы*, *платоники*, *Боэций* — см. Об уч. незн. I 11, 32. — *408*.

[32] Т. е. троичность творящего начала выявляется впервые в аспекте творимого множества. См. Об уч. незн. I 24, 80. — *408*.

[33] См. Об уч. незн. I 17, 48 и прим. 46. — *408*.

[34] Вещам *случается быть*... — ср. Об уч. незн. II 2, 99; 103—104; 8, 137 и прим. 51. — *408*.

[35] Ср. Об уч. незн. I 8, 22. — *409*.

[36] См. Об уч. незн. I 5, 13 и прим. 18. — *409*.

[37] Со всей этой главой ср. Об уч. незн. II 9. — *409*.

[38] *Ум* как *гармония* — *Платон*. Федон 85e; *Аристотель*. О душе I 4, 407b; как *самодвижущееся число* — *Ксенократ*. Фр.

60 по Хейнце; ср. *Аристотель*. О душе I 2, 404b 29; как *состав* из *того же* и *другого* — *Филон Александрийский*. О создании мира 24, 73; как состав из *делимой и неделимой сущности* — *Платон*. Тимей 35a; как энтелехия — *Аристотель*. О душе II 1, 412a 27. Ср. Об уч. незн. II 9, 156 и прим. 55. — *409*.

[39] К понятию *сложной необходимости* — см. Об уч. незн. II 7, 129 и прим. 42. — *409*.

[40] См. выше, прим. 3. — *411*.

[41] Ср. О предп. II 10, 128 и прим. 44. — *411*.

[42] *Дух в артериях* — см. выше, прим. 3 и 41; О предп. II 14, 142. — *411*.

[43] Т. е. одушевленный *воск*. Ср. Об уч. незн. III, прим. 36. — *411*.

[44] Т. е. *способа*, каким вещь существует в логической абстракции. — *412*.

[45] См. выше 7, 97 и прим. 39. — *412*.

[46] Продолжение сравнения, начатого в 7, 101. — *413*.

[47] Т. е. способом абстрагирования, описанным в 7, 103—104. — *414*.

[48] О *незаконном умозаключении* см. *Платон*. Тимей 52b. — *414*.

[49] *Физики утверждают* — см. О предп. II, прим. 44. — *417*.

[50] О чувствах, как воротах восприятия, см. Компендий 8. — *418*.

[51] *Боэций*. Об устан. арифм. II 4. — *420*.

[52] *Развертывание покоя* и т. д. — см. выше 4, 75 и прим. 15.— *422*.

[53] См. выше 4, 74 и прим. 14. — *422*.

[54] Ср. Об уч. незн. II 3, 111; О вид. бога 6. — *423*.

[55] Об устан. арифм. I 1. — *424*.

[56] Т. е. без арифметики, музыки, геометрии, астрономии. См. там же.— *425*.

[57] Всей этой главе соответствует Об уч. незн. II 7—10. — *426*.

[58] О неслиянной нераздельности *лиц* см. Об уч. незн. I 7.— *431*.

[59] *Ум, субстанция делимая и неделимая* — см. прим. 38. — *432*.

[60] По-видимому, Аверроэс, Сигер Брабантский. — *433*.

[61] Известные *платоники* 15 в. — Михаил Апостолий, Андрей Контрарий, Виссарион. — *433*.

[62] Ср. Об. уч. незн. I, прим. 3. — *433*.

[63] См. Об уч. незн. II 9. — *435*.

[64] См. *Платон*. Федр 245cd и др.; *Аристотель*. Мет. IX 5 и др. — *435*.

[65] О *стеклодуве* см. Диал. о становл. 3, 163. — *436*.

[66] Ко всей гл. см. О предп. II 7; Берилл 23 и 24. — *439*.

[67] *Платон* излагается по Проклу (Коммент. к «Пармениду» VI 95, 101). — *439*.

[68] In intellectibilitate. См. О предп. II 13, 137 и прим. 49. — *439*.

[69] О *мире* как *ученичестве* см. О богосын. 2, 56 слл. — *441*.

[70] Со всей этой гл. ср. О предп. II 16. — *441*.

[71] В диалоге «Простец о мудрости» I 18 и др. — *441*.

Простец об опытах с весами
(Idiota de staticis experimentis)

[1] Притч. 16, 11; Премудр. 11, 21. — *445.*

[2] Подразумевается: «*вес* воды, вытекшей из клепсидры за сто ударов пульса или сто выдохов». — *447.*

[3] Т. е. удельный *вес человека* (сравнительный). — *447.*

[4] *В воду* погружается только *человек* на одной чаше весов, но не уравновешивающая его гиря. — *448.*

[5] Разница в расхождении между сухим и погруженным весом у двух *живых существ* дополнительно пересчитывается на единицу *веса* сравниваемых тел (moderatio — корректирующий пересчет, приведение к единому масштабу). — *448.*

[6] *Тяжелость* (gravedo) — удельный вес в отличие от *тяжести.* — *448.*

[7] Способ определения *веса огня, необходимого для расплавления* металлов, не указывается. — *450.*

[8] Одна из задач *алхимии* — превращение *ртути* в *золото.* — *450.*

[9] Двум другим элементам, воздуху и огню, приписывалась только легкость, т. е. стремление вверх, не сказывающееся на весе дерева. — *452.*

[10] *Земля в горшке* немного *уменьшилась* по *весу*, но вместе с «*землей*» (пеплом) *собранных* с нее растений составляет уже больше *100 фунтов*, и по излишку высчитывается, сколько *земли принесено водой.* Опыт был поставлен в Германии два века спустя. — *452.*

[11] О невозможности *чистых элементов* см. О предп. II 4, 90 слл. — *452.*

[12] Сходный гигрометр для определения «тяжести и *сухости* ветров» был изобретен в те же годы Л.-Б. Альберти. — 453.

[13] С учетом «неощутимой перспирации», прекращающейся у умершего. В 1660 г. ученый врач Санкторий провел эксперимент по определению этих *жизненных духов* в человеке. — *455.*

[14] *Гиппарх* — астроном 2 в. дон. э. — *456.*

[15] Т. е. *различие* видимой скорости движения Солнца и планет, вызванное эллиптичностью их орбит. — *456.*

[16] Т. е. гадатель не способен добыть новое знание, но может нащупать верный тон (*весомость*) ответа по тону *вопроса.* — *458.*

[17] Разделенное на четверти «колесо» для гадания. — *458.*

[18] Ср. Премудр. 11, 23 («мир пред Тобою, как колебание *чашки весов*, или как *капля* утренней росы, сходящей на землю»). — *459.*

[19] *Диаметром* квадрата называлась его диагональ. — *460.*

[20] Концовка по списку Gr: «Четвертого диалога Простеца высокопреосвященного отца кардинала Николая из Кузы, завершенного им для облегчения души от тяжких забот 13 сентября 1450 года в Фабриано, — конец». Концовка диалога в Страсбургском издании 1488 г.: «Богу слава. Заканчивается Книга простеца об опытах с весами. И надо знать, что просвещеннейшим мужем господином Николаем из Кузы написаны четыре книги простеца с высочайшими созерцаниями, из коих первая — о мудрости, вторая — о понятиях, третья — об уме и четвертая — об опытах с весами. Аминь». — *460.*

СОДЕРЖАНИЕ

Николай Кузанский

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 1

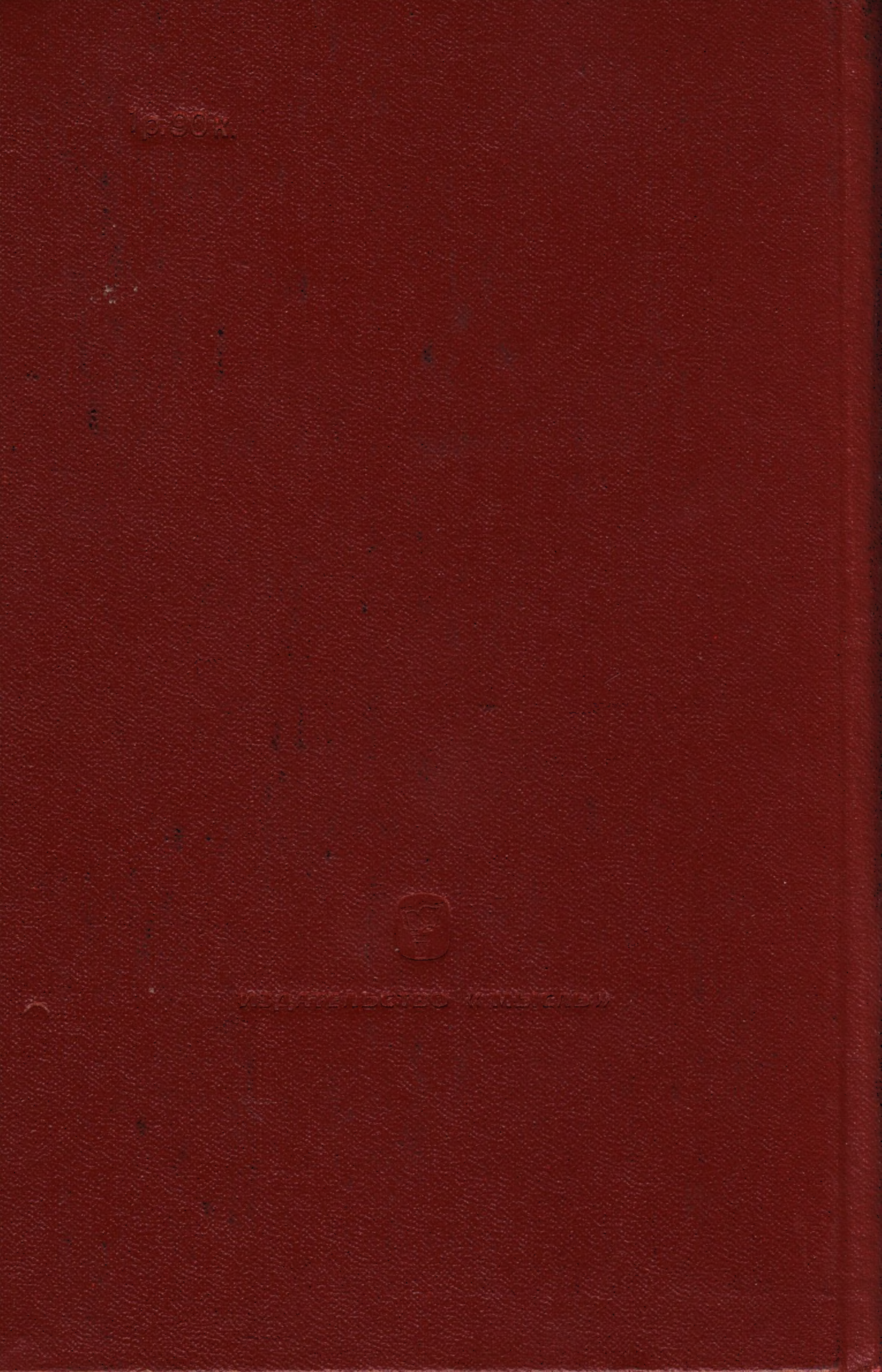
Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редакторы *А. В. Генералова, А. В. Антонов*
Младший редактор *С. В. Мильская*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Е. А. Данилова*
Корректоры *З. Н. Смирнова* и *Ч. А. Скруль*

ИБ № 1323

Сдано в набор 05.04.79. Подписано в печать 16.10.79. Формат 84×108 1/32. Бумага типографская № 1. Обыкн. нов. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 25,73 с вкл. Учетно-издательских листов 26,32 с вкл. Тираж 150 000 экз. (1-й завод 1—75 000 экз.). Заказ № 584. Цена 1 р. 90 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.


1р. 90к.
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»


НИКОЛАЙ
КУЗАНСКИЙ
СОЧИНЕНИЯ
ТОМ 1